اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۶ء

مدیر:

پروفیسر محمد منور

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۶ء)
مدیر	:	محمد منور
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۸۶ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۳۴۹
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۲۷ | اقبال ریویو: جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۶ء | شمارہ: ۲

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

جولائی - ستمبر ۱۹۸۶ء

مقالات میں ظاہر کردہ خیالات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت "اقبالیات" ۱۲۹ اے نیو مسلم ٹاؤن لاہور کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۲۰ روپے
زر سالانہ	۶۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبا کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۲۹ اے نیو مسلم ٹاؤن، لاہور فون: ۸۵۸۸۴۶

اقبالیات

اقبال ریویو

جلد ۲۷ نمبر ۲

جولائی ۱۹۸۶ء

ترتیب

شخصیات

فکریات

مطالعۂ خطوط

تحقیق و تدوین

تراجم

رپورتاژ

تبصرۂ کتب

قلمی معاونین

پروفیسر یوسف سلیم چشتی مرحوم	معروف شارح اقبالؒ ، لاہور
پروفیسر جگن ناتھ آزاد	شعبۂ اردو ، جموں یونیورسٹی
ڈاکٹر مظفر حسن ملک	۲۸ - مرغزار کالونی ، گجرات
حکیم احمد شجاع پاشا مرحوم	اقبالؒ کے مصاحب ، ممتاز ڈرامہ نگار ، لاہور
ڈاکٹر جمیل جالبی	وائس چانسلر ، جامعہ کراچی ، کراچی
ڈاکٹر محمد ریاض	صدر شعبۂ اقبالیات ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ، اسلام آباد
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	استاد شعبۂ اردو ، اورینٹل کالج ، جامعہ پنجاب ، لاہور
ڈاکٹر صدیق شبلی	رجسٹرار ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ، اسلام آباد
ڈاکٹر اکبر حسین قریشی	صدر شعبۂ اردو ، گورنمنٹ کالج اصغر مال ، راولپنڈی
ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی	استاد شعبۂ زبان و ادب فارسی ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
محمد اطہر طاہر	چیف ایگزیکٹیو ، پلاننگ اینڈ ڈویلپمنٹ بورڈ ، لاہور
تحسین فراقی	استاد شعبۂ اردو ، اورینٹل کالج ، جامعہ پنجاب ، لاہور
محمد سہیل عمر	نائب ناظم ، اقبال اکادمی پاکستان
ڈاکٹر وحید عشرت	معاون ناظم (ادبیات) اقبال اکادمی پاکستان
احمد جاوید	ریسرچ سکالر ، اقبال اکادمی پاکستان

ساحلِ افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم

ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من چیستم

موج ز خود رفتۂ تیز خرامید و گفت

ہستم اگر میروم گر نروم نیستم

ڈاکٹر رادھا کرشنن اور علامہ اقبالؒ

پروفیسر یوسف سلیم چشتی

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

ڈاکٹر صاحب کی شخصیت اور ان کے فلسفے سے میری دلچسپی کا آغاز ان کی ایک مختصر، مگر خیال انگیز تصنیف موسومہ "کالکی" Kalki کے مطالعے سے ہوا، جو میں نے ۱۹۲۴ء میں پڑھی تھی۔ اس کتاب میں انھوں نے تہذیبِ مغرب پر تنقید کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہ تہذیب بنی آدم کے حق میں پیامِ ہلاکت ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس تہذیب کے قصرِ رفیع کی بنیاد مادّیت (انکارِ خدا) پر ہے اور خدا کا انکار کرنے کے بعد انسان رفتہ رفتہ بہائم کی سطح پر آ جاتا ہے اور اس سطح پر آ جانے کے بعد انسان کا وجود بنی آدم کے حق میں سراسر شر بن جاتا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے مغرب کو روحانیت کی دعوت دی ہے اور اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ پائیدار اور نافع تہذیب صرف ایمان باللہ کی بنیاد پر قائم ہو سکتی ہے۔

اس جگہ نفسِ مضمون سے اعراض کر کے اس بات کی صراحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنے اکثر مقالات میں بنی آدم کو تہذیبِ مغرب کے مفاسد سے آگاہ کیا ہے اور مذہب (خدا پرستی) کی ضرورت کا اثبات کیا ہے مثلاً ۱۹۲۵ء میں جو مضمون انھوں نے "عصرِ حاضر میں ہندی فلسفہ" Contemporary Indian Philosophy. کے لیے لکھا تھا، اس میں وہ بایں الفاظ اپنے خیال کا اظہار کرتے ہیں:

"مذہب ہم سے یقینِ کامل کا مطالبہ کرتا ہے۔ مگر عصرِ حاضر کی سائنٹیفک فطرت پرستی Scientific Naturalism. نے اس صفت کو ہماری زندگی سے خارج کر دیا ہے۔ فطرت پرستوں (ملحدوں) کا گروہ ہم سے کہتا ہے کہ مذہب انسانی ترقی کی راہ میں سنگِ گراں ہے۔ مثلاً سانتیانا Santayana. مذہب کو شاعری کی ایک صنف قرار دیتا ہے۔ کروچے Croce اسے علم الاصنام سے تعبیر کرتا ہے۔

درخیم Durkheim اسے ایک فراقی مظہر سمجھتا ہے اور لینن Lenin اسے عوام کے حق میں بمنزلہ افیون قرار دیتا ہے۔

نتیجہ اس تنقید کا یہ نکلا کہ صداقتِ مطلقہ ہماری زندگی سے خارج ہو گئی ہے اور اس کی جگہ خود غرضی نے لے لی ہے۔ بنی آدم کے سروں پر ایک ایسا معاشی نظام مسلط ہو گیا ہے جس کی تباہ کاریوں سے انسانیت چیخ اٹھی ہے۔ ہر طرف حرص و طمع کا بازار گرم ہے اور آمریت کا عفریت رقصِ بسمل کا تماشا دیکھ رہا ہے۔ اس انکارِ خدا کی وجہ سے انسان کی روح آخری سانسیں لے رہی ہے اور اطمینانِ قلب زائل ہو چکا ہے۔

باز آمدم بر سرِ مطلب۔ ڈاکٹر صاحب کی اس تصنیف کو پڑھ کر میرا ذہن بلا تامل علامہ اقبال کے ان اشعار کی طرف منتقل ہو گیا۔

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہریاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

وہ حکمت ناز تھا جس پر خردمندانِ مغرب کو
ہوس کی پنجۂ خونیں میں تیغِ کارزاری ہے

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائیدار ہوگا

ہنوز شاک برآورد زتہذیبِ فرنگ
باز آں خاک بچشمِ پسرِ مریم زد!

قصہ مختصر مجھے ڈاکٹر صاحب اور علامہ مرحوم کے افکار میں بڑی مماثلت نظر آئی کیونکہ دونوں نے تہذیبِ مغرب کو بنی آدم کے حق میں موجبِ ہلاکت قرار دیا ہے اور بقائے انسانیت کے لیے ایک ہی نسخہ تجویز کیا ہے یعنی خدا سے قلبی رابطہ استوار کرنا اور جان کو جسم (روح کو مادے) پر مقدم رکھنا۔ اس کتاب کی بنا پر مجھے ڈاکٹر صاحب کی دوسری تصانیف کے مطالعے کا شوق پیدا ہوا چنانچہ پنجاب پبلک لائبریری میں جا کر تفتیش کی تو معلوم ہوا کہ ۱۹۱۰ء سے کے کر اس وقت تک ان کی جتنی تصانیف شائع ہوئی ہیں، وہ سب موجود ہیں۔ میں نے سب سے پہلے The Reign of Religion in Contemporary Philosophy کا مطالعہ کیا۔ یہ کتاب مجھے بہت پسند آئی اور اس کی خاص وجہ یہ تھی کہ

اس میں مجھے جگہ جگہ اپنے ذاتی خیالات کا عکس نظر آیا۔

اس کے بعد میں نے ان کی دوسری بلند پایہ تصنیف Indian Philosophy کا مطالعہ کیا، اگراول الذکر کتاب کے مطالعہ سے مجھ پر یہ حقیقت منکشف ہوئی تھی کہ ڈاکٹر صاحب مغربی فلسفے سے بخوبی واقف ہیں تو اس کتاب کو پڑھ کر مجھے یہ معلوم ہوا کہ وہ ہندوستان کے تمام مدارس فکر پر بھی بڑی گہری نظر رکھتے ہیں بخصوص شری شنکراچاریہ کے فلسفے کی جیسی تشریح انہوں نے کی ہے اس سے بہتر تشریح آج تک میری نظر سے نہیں گزری۔ اگرچہ میں شنکر کا مطالعہ ۱۹۱۸ء سے کر رہا ہوں۔

ان دو کتابوں کو پڑھ کر مجھے ڈاکٹر صاحب سے بڑی ذہنی قربت حاصل ہوگئی اور رفتہ رفتہ لائبریری میں ان کی جس قدر تصانیف موجود تھیں، سب پڑھ لیں۔

۱۹۲۹ء میں ان کی شہرہ آفاق تصنیف An idealist view of life پڑھی اس کتاب نے صحیح معنوں میں مجھے ان کا گرویدہ بنا دیا۔ خود ڈاکٹر صاحب کو بھی اپنی اس تصنیف پر ناز ہے اور یہ ناز بالکل بجا ہے۔ یہاں کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ میں ڈاکٹر صاحب کے ہر خیال سے متفق ہوں۔ واضح ہو کہ کوئی شخص کسی دوسرے کے خیالات سے بالکل متفق نہیں ہو سکتا۔ میری گرویدگی کا بنیادی سبب یہ ہے کہ میں بھی ان کی طرح وحدت الوجود کا قائل ہوں لہٰذا ان کی طرح یہ سمجھتا ہوں کہ تمام مدارس فکر میں تصوریت مطلقہ اقرب الی الصواب ہے۔ مسائل حیات و کائنات کا تسلی بخش حل تو کسی مدرسۂ فکر میں موجود نہیں ہے۔ جب ذہن انسانی آخری "کیوں" کی منزل پر پہنچتا ہے تو اس کا جواب کسی "ازم" کے پاس نہیں ہے۔ نہ تصوریت Idealism. کے پاس ہے اور نہ خارجیت Realism کے، نہ ثبوتیت Positivism کے پاس ہے اور نہ مادیت Materialism کے اس لیے انسان الغیب نے ہمیں یہ مشورہ دیا ہے:

حدیث از مطرب و مے گو و راز دھر کمتر جو
کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را

ان تمام مدارس فکر میں دیکھنا صرف یہ ہوتا ہے کہ کون سا نظام فکر اقرب الی الصواب ہے یعنی کون سا فلسفہ مسائل حیات و کائنات کی مقابلتاً زیادہ تسلی بخش تشریح کر سکتا ہے۔ اب جس شخص کو جو فلسفہ پسند خاطر ہوتا ہے وہ اسے دوسرے مدارس فکر پر ترجیح دیتا ہے۔ یعنی اسے قبول کر لیتا ہے اور اس کا حامی بن جاتا ہے۔ فی الجملہ فیصلہ ذاتی رائے یا رجحان طبع پر موقوف ہے۔ مثلاً ایک شخص تصوریت کو اقرب الی الصواب سمجھتا ہے۔ دوسرا اس کے برعکس خارجیت کو اقرب خیال کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا میں اب تک صدہا مدارس فکر قائم ہو چکے ہیں، اور قیامت تک ہوتے رہیں گے جب تک تمام انسانوں کا زاویہ نگاہ ایک نہ ہو جائے، بنی آدم کسی ایک فلسفے پر متفق نہیں ہو سکتے۔ اور چونکہ ایسا ہونا فطرت انسانی کے خلاف ہے، اس لیے یہ اختلاف قیامت تک قائم رہے گا۔

معلوم نشد کہ بار خورسند زکیست
برکس بخیالِ خویش خیطے دارد

بارے آمدم بر سرِ مطلب غالباً ۱۹۳۱ء میں دیال سنگھ کالج لاہور کی دعوت پر ڈاکٹر صاحب لاہور آئے اور کالج ہال میں دو لیکچر دیے۔ ایک کا موضوع تھا "مذہب کی ضرورت" اور دوسرے کا "اپنشدوں کا پیغام" اس زمانے میں لاہور دنیا کے تمام مشہور مذاہب کا مرکز تھا۔ سناتن دھرمی، آریہ سماجی، ویدانتی، برہمو سماجی، دیو سماجی، تھیاسوفسٹ حضرات، رشنلسٹ حضرات، جین دھرمی، بودھ دھرمی، رام کرشن پرم ہنس کے پیرو، رادھا سوامی مت کے پیرو، سکھ، عیسائی اور مسلمان (اگرچہ ان کی تعداد سب سے کم تھی) ہال میں موجود تھے۔

ڈاکٹر صاحب اس سے پہلے لندن، آکسفورڈ، کیمبرج، برمنگھم اور مانچسٹر میں اپنی علمیت اور طلاقت لسانی کا لوہا منوا چکے تھے۔ اس لیے یہ لکھنا تحصیل حاصل ہے کہ لیکچروں کے بعد ہر شخص ان کی توصیف میں رطب اللسان تھا۔ پروفیسر جوڈ Joad نے ۱۹۳۲ء میں ان کے فلسفے پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام "مشرق کا جوابی حملہ" Counter Attack from the East اس کتاب میں اس نے ڈاکٹر صاحب کے فلسفے پر تنقید کی ہے۔ چونکہ پروفیسر مذکور لاادری Agnostic ہے۔ اس لیے یہ تنقید بڑی وزن دار اور لائقِ مطالعہ ہے۔ اس کتاب کے صفحہ ۳۶ پر وہ لکھتا ہے:

"ڈاکٹر رادھا کرشنن انتہائی فصیح البیان شخص ہیں انھوں نے لندن میں جو لیکچر دیے، وہ بغیر اشاروں اور یادداشتوں کی مدد کے بغیر دیے اور ان کی زبان سے جو فقرے نکلے وہ ایسی بلند پایہ انگریزی میں ڈھلے ہوتے تھے کہ اگر بہترین انگریز لیکچرار انھیں سنیں تو انھیں بھی اپنے اوپر شرم آنے لگے۔"

جب میں نے ڈاکٹر صاحب کے لیکچر سنے تو پروفیسر جوڈ کے قول کی حرف بحرف تصدیق ہو گئی۔ میں اگر اس جگہ اس بات کا اظہار کروں تو شاید نامناسب نہ ہوگا کہ میں نے اپنی زندگی میں صرف دو آدمی ایسے دیکھے جن کی علمی تقریروں میں جادو کا سا انداز تھا، ایک مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم اور دوسرے رادھا کرشنن۔

دوسری بات جس نے مجھے فصاحت سے بھی زیادہ متاثر کیا وہ یہ تھی کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنے پہلے لیکچر میں جب انسانی زندگی میں مذہب کی ضرورت اور مذہبی نظریۂ حیات پر اپنے افکارِ عالیہ کا اظہار کیا تو یوں محسوس ہوتا تھا کہ ان کے لیکچر میں امام غزالیؒ کی روح کار فرما ہے اور جب دوسرے لیکچر میں اپنشدوں کی تعلیم پیش کی تو معلوم ہوتا تھا کہ وہ مثنوی مولانا رومؒ کی شرح کر رہے ہیں۔ چونکہ انھوں نے ان لیکچروں میں اپنی شہرۂ آفاق تصنیف An Idealist View of Life (مسلکِ تصوریت کے پیرو کا نظریۂ حیات) سے حوالے دیے تھے اس لیے میں نے بڑے شوق سے اس کتاب کا مطالعہ کیا اور اس کے مطالعے سے یہ حقیقت مجھ پر منکشف ہو گئی کہ ڈاکٹر صاحب دراصل تصوف کے علمبردار ہیں۔

اس کے بعد میں نے ان کی دوسری مشہور تصنیف "مشرقی مذاہب اور مغربی فکر" Eastern Religions and Western Thought پڑھی۔ اسے پڑھ کر مجھے یہ معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صاحب نے مذاہبِ عالم اور بالخصوص عیسائی مذہب کا ایسا گہرا مطالعہ کیا ہے کہ خود عیسائی مذہب کے بہت سے علماء نے بھی نہ کیا ہوگا۔ اس کتاب میں انہوں نے ناقابلِ تردید دلائل کی روشنی میں یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ موجودہ مسیحیت تمام تر نیوپلیٹیانزم، اگناسٹیسزم، متھرا ازم اور بالخصوص بدھ ازم سے ماخوذ ہے۔ عیسائیت پر بدھ دھرم کے اثرات کو ڈاکٹر صاحب نے اس کتاب کے صفحہ ۱۸۶، ۱۸۷ میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس کے مطالعے سے یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ عیسائیت کی چادر بدھ مت کے تانے بانے سے بُنی گئی ہے۔

قصہ کوتاہ، ڈاکٹر صاحب موصوف کے افکار سے جو ذہنی وابستگی پیدا ہوئی اس کی بنا پر میں نے چار کے علاوہ ان کی سب تصانیف کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے اور ان سے بہت سے علمی فوائد حاصل کیے ہیں۔ ان کی تصانیف کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

ان کی تصانیف کے مطالعے سے مجھ پر یہ حقیقت بھی واضح ہوئی کہ ان کے اور علامہ اقبال کے بعض افکار میں بڑی مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہ اندازہ مجھے اس لیے ہوا کہ میں نے علامہ مرحوم کی تصانیف کا بھی ایک ایک لفظ پڑھا ہے، اور خطباتِ مدراس کے علاوہ تمام تصانیف کی شرح بھی لکھی ہے۔ اس لیے میں نے سوچا کہ ایک مضمون لکھوں جس میں یہ دکھاؤں کہ اختلافِ مذہب کے باوجود ڈاکٹر صاحب اور علامہ مرحوم کے بعض بنیادی افکار میں بڑی ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ دراصل یہ موضوع ایک مستقل کتاب کا متقاضی ہے لیکن اس کام کے لیے جو فرصت درکار ہے، وہ فی الحال مجھے میسر نہیں ہے۔ اور نہ آئندہ اس کا امکان نظر آتا ہے۔ اس لیے اربابِ علم کی ضیافتِ طبع کے لیے صرف ایک مقالے پر اکتفا کرتا ہوں۔ جہاں تک مجھے علم ہے ڈاکٹر صاحب کے فلسفے پر اردو زبان میں آج تک کچھ نہیں لکھا گیا۔ یا کم از کم میری نظر سے نہیں گزرا۔ اس لیے میں ان علم دوست حضرات کی معلومات میں اضافے کے لیے جو انگریزی زبان سے ناآشنا ہیں، ڈاکٹر صاحب کے مختصر سوانحِ حیات اور اس کے بعد ان کی ان تصانیف کا مختصر تعارف درج کروں گا، جن کا میں نے مطالعہ کیا ہے۔ اس کے بعد نفسِ مضمون پر اظہارِ خیال ہوگا۔ غرض اس مقالے کی ترتیب یہ ہے۔

۱۔ ڈاکٹر صاحب کے سوانحِ حیات
۲۔ وہ تصانیف جن کا میں نے مطالعہ کیا ہے۔
۳۔ مشاہیرِ عالم کا ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں خراجِ تحسین
۴۔ ڈاکٹر صاحب کی علمی اور مذہبی خدمات (میری نظر میں)
۵۔ علامہ اقبال کے افکار پر ڈاکٹر صاحب کا تبصرہ

۳۔ ڈاکٹر صاحب اور علامہ اقبال کے بعض بنیادی افکار میں مماثلت

سوانح حیات

۱۹۴۴ء میں ڈاکٹر ورجیلیس فرم Dr. Vergilius Ferm نے ڈاکٹر صاحب سے استدعا کی تھی کہ اپنے ذاتی مذہبی تجربوں پر ایک مقالہ ان کے مجوزہ "مجموعہ تجارب مذہبی" کے لیے لکھ دیں۔ چنانچہ ڈاکٹر صاحب نے "میری جستجوے صداقت" My Search for Truth. کے عنوان سے ایک مقالہ سپرد قلم کیا تھا جس کی ابتدا میں اپنے سوانح حیات بھی لکھ دیے ہیں۔

اس کے علاوہ ۱۹۵۲ء میں پال آرتھر شلپ Paul Arthur Schilp نے ڈاکٹر صاحب کے فلسفے پر مشاہیر عالم کے آرا و افکار کا جو ضخیم مجموعہ بعنوان "فلسفہ رادھاکرشنن" شائع کیا تھا، اس کے لیے بھی ڈاکٹر صاحب نے ایک بلند پایہ علمی مقالہ سپرد قلم کیا، اس کا عنوان ہے "روح کا مذہب اور دنیا کی احتیاج"۔ اس مقالے میں بھی ڈاکٹر صاحب نے اپنے بعض حالات زندگی قلم بند کر دیے ہیں۔ ان دونوں مقالوں میں ڈاکٹر صاحب نے اپنے فلسفیانہ اور مذہبی افکار کا خلاصہ بیان کر دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے سوانح حیات کا خاکہ مرتب کرنے کے لیے میں نے ان دونوں مقالوں کے علاوہ کوائف و حالات عابد کے لیے اس کتاب سے بھی استفادہ کیا، ہے جو ۱۹۶۴ء میں ان کی ۷۵ ویں سالگرہ کے موقع پر ان کی خدمت میں پیش کی گئی ہے۔

وہ لکھتے ہیں: "میں ۵ ستمبر ۱۸۸۸ء کو موضع تیروتنی Tirutani میں پیدا ہوا، جو مدراس سے ۴۰ میل دور ہے۔ میں غریب اور گمنام والدین کا دوسرا بیٹا ہوں۔ میری ساری کامیابی اور عزت اور شہرت ــــــ یہ سب تقدیر کا کرشمہ ہیں۔ میں بخت کا قائل ہوں، اتفاق (Chance) کا قائل نہیں ہوں۔ اس کائنات میں کوئی چیز محض اتفاقی یا حادثاتی نہیں ہے۔ ۱۸۸۸ء سے لے کر ۱۸۹۶ء تک میں اپنے مولد تیروتنی ہی میں رہا۔ میرے والدین بہت مذہبی لوگ تھے اور ان کی زندگی کا اثر مجھ پر بھی ہوا۔ میں ۱۸۹۶ء میں مشن ہائی اسکول تیروتنی میں داخل ہوا۔ چار سال کے بعد ۱۹۰۰ء میں مشن کالج ویلور میں داخلہ لیا اور ۱۹۰۴ء میں مدراس کرسچین کالج مدراس میں داخل ہوا اور یہیں سے ۱۹۰۸ء میں فلسفے میں ایم۔اے پاس کیا۔

عیسائی تعلیمی اداروں میں تعلیم حاصل کرنے کی وجہ سے میں "عہد جدید" کی تعلیمات ہی سے واقف نہیں ہوا بلکہ ان اعتراضات سے بھی آگاہ ہو گیا، جو عیسائی مبلغین ہندو دھرم پر کرتے رہتے ہیں۔ چونکہ میں سوامی ویکانند کی تعلیمات سے بھی واقفیت حاصل کر چکا تھا اس لیے ان عیسائی تبلیغی اداروں میں ہندو دھرم کے

ساتھ جو ناروا سلوک کیا جاتا تھا، اور اس کی تعلیمات کو جس غلط طریق پر پیش کیا جاتا تھا اس سے مجھے بہت قلبی کوفت ہوتی تھی۔ چونکہ یہ حقیقت مجھ پر منکشف ہو چکی تھی کہ دنیا میں کوئی قوم ایسی نہیں ہے، جس میں خدا نے کوئی ہادی مبعوث نہ کیا ہو، اس لیے مجھے اس بات سے بہت دکھ ہوتا تھا کہ عیسائی مبلغین ان عقاید کو ہدف ملامت بناتے ہیں جنہیں دوسرے لوگ عزت اور احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ میں نے عیسائی معترضین کا چیلنج قبول کیا اور ہندو دھرم اور ہندو فلسفے کا مطالعہ بامعان نظر شروع کیا۔ چونکہ عیسائی پادری، ویدانت پر یہ اعتراض کرتے تھے کہ مسلک ویدانت میں اخلاق حسنہ کی گنجائش ہی نہیں ہے، اس لیے میں نے ایم اے کے امتحان میں جو مقالہ پیش کیا، اس کا عنوان تھا۔" ویدانت اور فلسفۂ اخلاق"۔ اپریل ۱۹۰۹ء میں مدراس پریزیڈنسی کالج میں بحیثیت لیکچرار فلسفہ میرا تقرر ہو گیا۔ میں سات سال تک یہاں رہا۔ میں نے اس عرصہ میں پوری توجہ کے ساتھ ہندو فلسفہ، اپنشد، بھگوت گیتا اور برہم سوتر کا مطالعہ کیا اور شنکراچاریہ، رام نج، مادھو، نیمارک اور ولبھ آچاریہ کی عالمانہ شروح سے استفادہ کیا۔ ان سے فارغ ہو کر بدھ دھرم اور جین دھرم پر توجہ کی۔ اس کے بعد یورپین فلسفے کا مطالعہ کیا۔ مغربی حکماء میں سے افلاطون، فلاطینوس، کانٹ، بریڈلے اور برگسان کی تصانیف اور ان کے افکار نے مجھے بہت متاثر کیا۔

میں اس عرصے میں انگلینڈ اور امریکہ کے مذہبی اور فلسفیانہ جرائد میں مذہبی اور مختلف فلسفیانہ مسائل پر اظہار خیال بھی کرتا رہا۔ رابندر ناتھ ٹیگور کے افکار سے مجھے بڑی ذہنی تائید حاصل ہوئی۔ ان سے میری گرویدگی کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ میں نے اپنی تصنیفی زندگی کا آغاز انہیں کے فلسفے کی شرح سے کیا۔ یہ کتاب ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی، اور مجھے خوشی ہے کہ ٹیگور نے اسے بہت پسند کیا۔

۱۹۱۸ء میں میرا تقرر میسور یونیورسٹی میں فلسفے کے پروفیسر کی حیثیت سے ہوا۔ ۱۹۲۰ء میں میری دوسری کتاب شائع ہوئی جس کا نام "فلسفۂ عصر حاضر پر مذہب کا اثر" تھا The Reign of Religion in Contemporary Philosophy اس کتاب میں لائبنیز، جیمس وارڈ، ولیم جیمس، یوکن، رسل، لارڈ بالفور، رینشڈل اور برگسان کے فلسفے پر تنقید کی گئی ہے۔ اس کتاب کی بڑی قدر ہوئی اور یہ ہندوستان، انگلستان اور امریکہ کی بعض یونیورسٹیوں کے نصاب میں داخل ہو گئی۔

۱۹۲۱ء میں کلکتہ یونیورسٹی نے مجھے اپنے یہاں فلسفے کے پروفیسر کی حیثیت سے مدعو کیا۔ میں نے ۱۹۲۶ء میں مانچسٹر یونیورسٹی میں "ہندو نظریۂ حیات" The Hindu View of Life پر لیکچر دیے۔ ۱۹۲۹ء میں لندن یونیورسٹی نے ہبرٹ لیکچرز کے لیے مدعو کیا۔ تو وہاں میں نے ایک "آئیڈیلسٹ

کا تصورِ حیات" کے عنوان سے لیکچر دیے جو بہت مقبول ہوئے۔ ان لیکچروں میں میں نے فلسفے کے بعض انتہائی مسائل پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔"

اب میں مختصر طور پر بقیہ حالاتِ زندگی درج کیے دیتا ہوں۔

پروفیسر کلکتہ یونیورسٹی ۱۹۲۱ء تا ۱۹۳۹ء ـــــ سر کا خطاب ۱۹۳۱ء

اسپالڈنگ پروفیسر مذاہبِ مشرق "آکسفورڈ: ۱۹۳۶ء تا ۱۹۴۸ء

چیئرمین یونیورسٹی کمیشن حکومتِ ہند، ۱۹۴۸ء

سفیر ہند متعینہ روس: ۱۹۴۹ء تا ۱۹۵۲ء

چانسلر دہلی یونیورسٹی: ۱۹۵۳ء

"بھارت رتن" کا خطاب: ۱۹۵۴ء

"نائب صدر جمہوریہ ہند: ۱۹۵۷ء

صدر جمہوریہ ہند: ۱۹۶۲ء، فیلو آف دی برٹش اکیڈمی: ۱۹۶۲ء

ان اعزازات کے علاوہ ہندوستان، انگلستان، جرمنی اور امریکہ کی متعدد یونیورسٹیوں نے اعزازی ڈگریاں بھی دی ہیں لیکن بھارت کی صدارت سب سے بڑا اعزاز ہے۔

علمی اور مذہبی خدمات

یہ موضوع بڑی تفصیل کا متقاضی ہے۔ مگر بخوفِ طوالت بڑے اختصار کے ساتھ اظہارِ خیال کروں گا۔

میری رائے میں ڈاکٹر صاحب کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے کالج کی رسمی تعلیم ختم کرنے کے بعد مغربی فلسفے کا عمیق مطالعہ کیا۔ چونکہ قدرت نے انہیں فکرِ دقّاد اور ذہنِ اخّاذ اور عقلِ درّاک عطا کی ہے۔ اس لیے انہوں نے اس پر حیرت انگیز عبور حاصل کر لیا، اور اپنی طبعِ نقّادی کی بدولت اس کی خامیوں سے آگاہ ہو گئے۔ اس کے بعد بیس سال تک انہوں نے ہندی فلسفے کے تمام مآخذ کا سنسکرت میں مطالعہ کیا اور پھر اسے بڑی قابلیت کے ساتھ یورپ کے سامنے پیش کیا اور مغربی فلسفے پر اس کی فضیلت ثابت کر کے ہندِ قدیم کی عظمت کا نقش اہلِ مغرب کے اذہان پر ثبت کر دیا۔ شاید اسی لیے ان کی قوم نے انہیں بلا جد و جہد ملک کا سب سے بڑا اعزاز عطا کر دیا۔ دنیا میں ان سے پہلے کسی فلسفی کو یہ اعزاز نصیب نہیں ہوا۔ گویا افلاطون نے اپنی جمہوریت میں جو خواب دیکھا تھا، اس کی تعبیر ڈھائی ہزار سال بعد رادھا کرشنن کی ذات میں پوری ہوئی۔

کاش مسلمانوں میں بھی کوئی شخص ایسا ہوتا جو ڈاکٹر رادھا کرشنن کی طرح یورپ کو مسلمانوں کے علمی کارناموں سے

ہلکا ہو کر سکتا ہوں یہ بات علی وجہ البصیرت سپرد قلم کر رہا ہوں کہ خالص مابعد الطبیعیاتی زاویۂ نگاہ سے فلسفے کا جو نظام شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے مدوّن کیا ہے۔ اس سے بہتر نظام نہ افلاطون پیش کر سکا، نہ شنکراچاریہ، نہ سپینوزا، نہ ہیگل، نہ بریڈلے۔ یہ اعتراف تو میں پہلے ہی کر چکا ہوں کہ فلسفے کا کوئی نظام بہمہ وجوہ مکمل نہیں ہے۔ آخری سوال یا آخری گرہ کا جواب کسی انسان کے پاس نہیں ہے۔ کہنا یہ چاہتا ہوں کہ شیخ اکبرؒ کا فلسفۂ حیات وکائنات سب سے زیادہ تسلی بخش ہے۔ خدا، انسان اور کائنات کی اس سے بہتر توجیہہ آج تک کسی فلسفی نے پیش نہیں کی ہے اور یہ دعویٰ میں اس لیے کر رہا ہوں کہ میں نے اپنی زندگی کے پورے پچاس برس فلسفہ اور مذہب کے مطالعے میں بسر کیے ہیں۔ مشرق اور مغرب کے تمام مذاہب اور مدارس فکر کا مطالعہ کیا ہے۔ شیخ اکبرؒ کے فلسفے سے زیادہ تسلی بخش کوئی فلسفہ میری نظر سے نہیں گزرا۔ شیخ اکبرؒ تو بہت بڑے فلسفی ہیں۔ انیسویں صدی میں ہندوستان میں مولانا فضل حق خیر آبادی پیدا ہوئے۔ انہوں نے قاضی مبارک پر جو حاشیہ لکھا ہے، اگر صرف اس کتاب کا انگریزی میں ترجمہ ہو جائے، تو انگلستان کے علما کو معلوم ہو سکتا ہے کہ ان کا کوئی منطقی اس ہندی عالم کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ رونا ہے تو اس کا کہ ہماری قوم از جا وا تا ہم اکر علمی تحقیق سے بیگانہ ہو چکی ہے

حلقۂ شوق میں وہ جرأت رندانہ کہاں
آہ محکومی و تقلید و زوال تحقیق

خیر، یہ چونکہ مقطع میں سخن گسترانہ بات آپڑی تھی اس لیے ان جذبات کا اظہار ناگزیر ہو گیا۔

ڈاکٹر صاحب کا دوسرا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اس دورِ مادیت میں مذہب کی حمایت کر کے تمام پیروانِ مذہب پر احسان عظیم کیا ہے۔ انہوں نے مذہب کے علاوہ روحِ مذہب یعنی تصوف کی بھی بڑی پرزور وکالت کی ہے کیونکہ انہوں نے اپنی ہر تصنیف میں اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ تہذیب کی اصل روح پوجا پاٹ نہیں ہے، بلکہ زندہ خدا سے زندہ رابطہ پیدا کرنا ہے۔ کون سا ایسا پیرو مذہب ہے جو ڈاکٹر صاحب کی اس بات سے متفق نہ ہوگا؟ بلاشبہ مذہب کا مقصد صرف پاکیزہ زندگی بسر کرنے کا درس دینا ہی نہیں ہے، بلکہ انسان کے دل میں خدا کی حضوری کا احساس پیدا کرنا بھی ہے۔ انہی حقائق و معارف کو پڑھ کر میرا ذہن اس طرف منتقل ہوا کہ ڈاکٹر صاحب اور علامہ اقبال کی تعلیمات میں بڑی مماثلت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا یہ ارشاد علامہ اقبال کی تعلیمات سے کس قدر مماثلت رکھتا ہے کہ جب تک تہذیب کی بنیاد، روحانیت اور ایمان باللہ پر نہیں رکھی جائے گی۔ دنیا میں نہ امن قائم ہو سکتا ہے، نہ بنی آدم حقیقی معنی میں انسان بن سکتے ہیں۔

علامہ اقبال کو خراج تحسین

یوم اقبال کی ایک تقریب دلی میں ۱۹۵۶ء میں منعقد ہوئی تھی۔ اس موقع پر وہاں کے ادیبوں نے ایک مشاعرہ بھی

منعقد کیا، جس کا افتتاح ڈاکٹر رادھا کرشنن نے کیا تھا، اپنی افتتاحی تقریر میں انھوں نے فرمایا:

"اگرچہ میں اس مشاعرے کے افتتاح کے لیے موزوں آدمی تو نہیں ہوں کیونکہ نہ میں اردو سے آشنا ہوں، نہ فارسی سے، اور نہ مجھے شاعری سے کوئی نسبت ہے، لیکن میں اس لیے یہاں حاضر ہو گیا ہوں کہ میں نے علامہ اقبال کی بعض انگریزی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے اور میرے دل میں ان کی بڑی قدر و منزلت ہے۔ ۱۹۳۷ء میں الٰہ آباد یونیورسٹی کی گولڈن جوبلی کے موقع پر انھیں اور مجھے دونوں کو اعزازی ڈگریاں ملی تھیں۔ اس کے علاوہ ہم دونوں میں ایک بات اور بھی مشترک ہے اور وہ یہ کہ اس دور میں جب کہ ہر طرف اوہام پرستی اور معارف دشمنی کا بازار گرم ہے۔ ہم دونوں کو ایک عقیدے روحانی مذہب کی ضرورت کا شدید احساس دامن گیر ہے۔

آج ہمیں نوع انسانی کو تباہ کرنے کی غیر معمولی قوت حاصل ہو گئی ہے۔ اندریں حالت اگر دانش مندی اور انسانیت اس قوت کو انسانی بہبود کے لیے صرف کرنے میں ہماری مدد نہ کرے تو انسان کا مستقبل یقیناً خطرے میں ہے۔ اگر اس فنی قوت کے ساتھ ساتھ ہم اخلاقی اعتبار سے ناکام ہو گئے، تو دوسرے دور ظلمت میں داخل ہو جائیں گے۔ ہماری دنیا اس وقت خوف اور شبہات سے معمور ہے اور ہمارے دلوں میں اس درجہ منافرت بھری ہوئی ہے کہ اگرچہ اس وقت کہیں جنگ نہیں ہے مگر امن و امان بھی نہیں ہے اس عالم نو کے لیے جو پیدا ہو رہا ہے۔ ہمیں نئے طرز کی انسان کی ضرورت ہے، جس کا دل اور دماغ تعصب سے پاک ہو اور جس کا نقطۂ نظر ہمدردانہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی قلوب میں رواداری اور محبت کے جذبات کی آبیاری کرنا۔ انجینئروں اور فنی ماہروں کے بس کی بات نہیں ہے۔ بلکہ یہ شاعروں اور فن کاروں کا کام ہے۔

عصر حاضر میں اقبال نے بجا طور پر اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ مذہب کی پابندی (اتباع) ہماری سب سے بڑی ضرورت ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ:

ارباب سائنس کا یہ دعویٰ کہ حقیقت کے جن پہلوؤں کو انھوں نے منتخب کیا ہے، بس وہی لائق مطالعہ ہیں، سراسر تحکم پسندی (ہٹ دھرمی) ہے۔ انسان کی ہستی کا ایک بُعد (پہلو) اور بھی ہے، فکر اقبال کی رو سے خدا ایک شخص اعلیٰ ہے۔ جو نہ تو محض ایک تصور ہے اور نہ محض ایک منطقی تجزیہ۔ جو نہ محض ایک اصل مطلق ہے، نہ محض ایک منتظم کائنات، بلکہ وہ حقیقی طور پر ایک ہمہ جا موجود (حاضر و ناظر) ہستی ہے جس کے ساتھ ہم رابطۂ قلبی پیدا کر سکتے ہیں۔ جو ہماری پکار کا جواب دے سکتا ہے۔ وہ شخص جس کی زندگی ذاتِ باری تعالیٰ میں مرکوز ہو گئی ہو ایسے نئے حقائق ظاہر کر سکتا ہے جو عوام کی نگاہوں

سے پوشیدہ ہیں۔ اقبال کی رائے میں مذہب کا مقصد یہ ہے کہ انسان حریت فکر و ضمیر سے بہرہ ور ہو جائے۔ چنانچہ وہ قرآن مجید کی اس آیت سے استشہاد کرتے ہیں۔ اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ۭ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا ۝ (۷۲:۳۳) یعنی ہم نے ذمہ داری کے احساس کو (جو انسان میں ہے)۔ آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا۔ تو انہوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے اور آدمی نے اس کو اٹھالیا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ بڑا ہی ظالم اور بڑا ہی نادان تھا۔

اقبال نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ انسان ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خطرات کے باوجود دانستہ قبول کیا ہے۔ اقبال کی رائے میں آزاد افراد وہ ہیں جن کا شعور شدت کے انتہائی نقطے پر پہنچا ہوا ہو۔ ایسی حریت مآب شخصیت فعل تخلیق میں خدا کی دم ساز بن جاتی ہے۔ چنانچہ اقبال قرآن مجید کی یہ آیت نقل کرتے ہیں۔ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ (پس مبارک ہے وہ اللہ جو پیدا کرنے والوں میں سب سے اچھا ہے)

لیکن یہ یاد رہے کہ موجودہ حالت کے اعتبار سے انسان اس مرتبے کو نہیں پہنچ سکتا۔ صرف وہی شخص نیابت الٰہیہ کے مقام پر فائز ہو سکتا ہے جس نے اتباع کامل، ضبط نفس اور تبتل (قطع علائق) کی بدولت اپنے نفس کا تزکیہ کر لیا ہے۔ اقبال نے پروفیسر نکلسن کو لکھا تھا "اگرچہ مادی اور روحانی اعتبار سے انسان حیات کا کافی بالذات مرکز ہے، مگر ابھی تک وہ فرد کامل نہیں بن سکا۔ اسے خدا سے جس قدر بُعد ہوگا، اسی قدر اس کی انفرادیت ناقص ہوگی فرد کامل وہی شخص ہے جسے خدا سے انتہائی قرب حاصل ہو خودی اس وقت حریت سے بہرہ ور ہوتی ہے جب وہ اپنے راستے سے ساری رکاوٹوں کو دور کر دے۔ وہ فی الحال ایک حد تک آزاد ہے اور ایک حد تک مجبور حریت کاملہ اس وقت حاصل ہوگی جب وہ اس فرد کا قرب حاصل کرے گی جو سب سے زیادہ مختار اور آزاد ہے یعنی خدا۔

دوسرے بڑے مذاہب کی طرح اسلام بھی ذات باری سے اتصال کے لیے "فنا" کی تعلیم دیتا ہے جس کا مطلب ہے انسان کا اپنی خواہشات نفس کو حق تعالیٰ کی مرضی کے بکلی تابع کر دینا۔ صوفیا اسی کو اپنی اصطلاح میں "فنا فی اللہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔ خدا کی مرضی پر گامزن ہوتے اور اس کے احکام کی تعمیل کے لیے دنیوی اغراض سے قطع نظر کرنا لازمی ہے۔ شاعری کا مقصد بلند نگاہی کی تلقین ہے اور اعلیٰ درجے کی شاعری صرف اعلیٰ درجے کی نگاہ ہی سے پیدا ہو سکتی ہے بلکہ ایسی شاعری بنی آدم کو نیا مطمح نظر عطا کرتی ہے اور قوموں کے امراض کا ازالہ کر سکتی ہے۔ اقبال نے اپنی نظموں میں ایسے ہموار اور غیر طبقاتی عمرانی

نظام کا نقشہ پیش کیا ہے جس میں تونگر اور مفلس، اعلیٰ اور ادنیٰ کا کوئی امتیاز نہیں ہے، سچا انسان وہ ہے جو اپنے آپ کو مساکین کی سطح پر لا سکے اور ان کے دکھ درد میں شریک ہو سکے اور کسی بے گناہ کی دل آزاری نہ کرے۔

اس تاریک اور پرخطر دور میں ہمیں مذہب کی زندگی بخش اور حیات افروز صداقتوں کو دوبارہ دریافت کرنا لازمی ہے۔ فکر و عمل کے ان عظیم نمونوں کو ان عظیم اخلاقی اور روحانی قدروں کو یعنی توحید ایزدی اور اخوتِ انسانی کو دنیا میں قائم کرنا ہے، جو اسلام کا طغرائے امتیاز ہے۔ افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مرورِ ایام سے اسلام کی یہ بنیادی صداقتیں نگاہوں سے اوجھل ہو گئی ہیں اور رسم و رواج اور عقائد کلام کی بحثوں نے پیغام اسلام کی سادگی کو اپنی نگاہوں سے اوجھل کر دیا ہے۔ ہر نسل کے مفکرین کا فرض ہے کہ وہ مذہب کے قدیم پیغام کی حقیقی روح اور اصلی پاکیزگی کو دوبارہ دریافت کریں اور اسے اپنے زمانے کی اصطلاح میں قوم کے سامنے پیش کریں۔ مذہب کی تشریح جدید کے اس فرض عظیم کو اقبال نے اپنی مشہور کتاب "الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید" میں بڑی قابلیت سے انجام دیا ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے مارکسی مادیت اور وجودیت کے حملوں کے بالمقابل مذہب کی مدافعت اور حمایت کی ہے۔

رادھا کرشنن نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے، ان کے پڑھنے سے قارئین کو بخوبی اندازہ ہو گیا ہوگا کہ خود وہ بھی معترف ہیں کہ ان کے اور اقبال کے افکار میں مماثلت پائی جاتی ہے اور یہاں جو کچھ انہوں نے لکھا ہے۔ یہ صرف اقبال کی ایک انگریزی تصنیف 'اسرارِ خودی' کے انگریزی ترجمے اور ان کے چند انگریزی خطبات یا مضامین کو سامنے رکھ کر لکھا ہے۔ اگر انہیں اقبال کی تمام تصانیف کے مطالعے کا موقع مل سکتا تو اس سے بھی بڑھ کر ان کے افکار کی عظمت کا اعتراف کرتے اور انہیں اس سے بھی بڑھ کر مماثلت نظر آتی۔ شاید کسی کے دل میں یہ شبہ پیدا ہو کہ چونکہ رادھا کرشنن ہندو ہیں اور اقبال مسلمان ہیں ان کے افکار میں مطابقت یا مماثلت کیسے پیدا ہو سکتی ہے۔ یہ شبہ بیجا ہے کیونکہ عقاید کی دنیا میں تو اختلاف ممکن ہے لیکن حقائق و معارف کی دنیا میں مختلف العقاید افراد کے بعض افکار میں مطابقت یا مماثلت پائی جا سکتی ہے جس کا ثبوت مختلف مذاہب کے علمبرداروں کی تعلیمات سے مل سکتا ہے۔ رادھا کرشنن اور اقبال کے بنیادی افکار میں مماثلت کی تفصیل یہ ہے:

۱۔ دونوں خدا پرست ہیں، اس لیے دونوں نے مادیت کا ابطال کیا ہے۔

۲۔ دونوں شدید قسم کے مذہبی آدمی ہیں یا یوں کہہ لیجیے کہ مذہب دونوں کی گھٹی میں پڑا ہے۔

۳۔ دونوں مذہبی فلاسفہ کے زمرے میں آتے ہیں۔

۴۔ دونوں نے قدیم علم الکلام کو جدید رنگ میں پیش کیا ہے۔

۵۔ دونوں فلسفے کے ایک ہی مدرسہ فکر سے تعلق رکھتے ہیں جسے تصوریت کہتے ہیں۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ رادھا کرشنن تصوریت مطلقہ کے علمبردار ہیں اور بقول پروفیسر بی اے ڈشلپ "ان کا شمار اس وقت دنیا کے نامور حکما ئے تصوریت مطلقہ میں ہوتا ہے" اقبال کی تصانیف نظم و نثر میں بھی ہمیں تصوریت کی تینوں تعبیریں یعنی ہمہ اوست، ہمہ با اوست، اور ہمہ از اوست کا رنگ نظر آتا ہے۔ لیکن وجود کی وحدت کے مسئلے میں دونوں متفق ہیں۔

۶۔ دونوں مادیت اور اشتراکیت کے شدید مخالف ہیں۔

۷۔ دونوں اپنی افتادِ طبع کے اعتبار سے حقیقی تصوف کے حامی ہیں یعنی اس تصوف کے جو صوفی کو جدوجہد اور خدمتِ خلق پر آمادہ کرتا ہے اور انسانیت کی بہبود کو مقصودِ حیات قرار دیتا ہے۔ چنانچہ دونوں کی تصانیف صوفیائے عالم کے ارشادات سے معمور ہیں۔ اقبال نے سنائی، عطار، رومی اور جامی سے قدم قدم پر استفادہ کیا ہے اور رادھا کرشنن نے بھی اپنی اکثر و بیشتر تصانیف میں رومی اور عطار کو اپنے خیالات کی تائید میں پیش کیا ہے۔ اگرچہ اصلی استفادہ شنکر اچاریہ ہی سے کیا ہے۔

۸۔ دونوں کی رائے میں مذہب دراصل رسوم کا نہیں، بلکہ باطنی تجربے کا نام ہے، یعنی مذہب کی بنیاد مذہبی تجربے پر ہے اور یہ مذہبی تجربہ ایک حقیقت ثابتہ ہے، دھوکا نہیں ہے۔

۹۔ دونوں وجدان کے حامی ہیں یعنی دونوں کے نزدیک خدا تک پہنچنے کا ذریعہ عقل نہیں، بلکہ وجدان ہے۔ دونوں کہتے ہیں کہ عقل جز و بیں ہے۔ "کُل" تک رسائی صرف وجدان کے ذریعے سے ہو سکتی ہے۔ چونکہ عقل انسانی ناقص اور محدود ہے، اس لیے یہ حیات اور کائنات کے مسائل کا تسلی بخش حل پیش نہیں کر سکتی۔ "آخری کیوں" کا جواب کسی فلسفی کے پاس نہیں ہے۔

۱۰۔ دونوں کے نزدیک مذہب یا مذہبی تعلیمات کی روح انسان کو خدا کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے کی تلقین ہے، تاکہ وہ مصائب اور مشکلات کا خندہ پیشانی کے ساتھ مقابلہ کر سکے۔

۱۱۔ دونوں تعلق باللہ کے لیے مجاہدات اور پاکیزہ زندگی کو شرطِ اولیں قرار دیتے ہیں۔ دونوں کہتے ہیں کہ جب تک دل پاک نہ ہو، دیدارِ ذات نہیں ہو سکتا۔ دونوں کے ہاں اصطلاحات اگرچہ مختلف ہیں، مگر ان کا مفہوم یکساں ہے۔

۱۲۔ دونوں اس زمانے کی بے ربطیٔ افکار کے شاکی ہیں مثلاً رادھا کرشنن کہتے ہیں: "یہ بے ربطیٔ افکار کا دور ہے" اور اقبال اس کو یوں ادا کرتے ہیں:

عقل بے ربطیٔ افکار سے مشرق میں غلام مردہ، لادینیٔ افکار سے افرنگ میں عشق

۱۳۔ دونوں کہتے ہیں کہ مادہ روح کا مظہر ہے، یا مادہ روح کی ایک کثیف شکل کا دوسرا نام ہے۔ رادھا کرشنن کہتے ہیں کہ ظہور کی ادنیٰ ترین صورت بھی الٰہی جلوہ آرائی ہے اور اقبال فرماتے ہیں کہ مادہ اصل میں روح ہے، جو زمان و مکان میں اپنا

وجود تحقیق کر رہی ہے :

۱۴۔ رادھا کرشنن شنکر آچاریہ کے متبع ہیں، (اگرچہ بعض مسائل میں اختلاف بھی کرتے ہیں) اور اقبال رومی کے مرید ہیں۔ چونکہ شنکر آچاریہ اور مرشدِ رومی دونوں وحدت الوجود کے قائل ہیں اور حلول کے مخالف، اس لیے رادھا کرشنن اور اقبال بھی وحدت الوجود کے قائل ہیں اور حلول کے مخالف۔

۱۵۔ دونوں کا نظریہ ہے کہ وجدان اور عقل میں تخالف یا تضاد نہیں ہے، بلکہ وہ ایک دوسرے کے ممد اور معاون ہیں

۱۶۔ دونوں مانتے ہیں کہ کائنات اگرچہ قائم بالذات نہیں ہے، مگر اس کے باوجود دھوکا یا محض فریبِ نظر بھی نہیں بلکہ یہ موجود ہے کیونکہ اسے خدا نے وجود عطا کیا ہے۔ گویا خدا واجب الوجود ہے اور کائنات ممکن الوجود۔

۱۷۔ دونوں انسان کو فاعل مختار تسلیم کرتے ہیں۔ بیشک بعض امور میں وہ مجبور رہے، تاہم اسے اتنا اختیار ضرور حاصل ہے کہ اگر وہ جدوجہد کرے، تو مقصدِ حیات حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکتا ہے۔

۱۸۔ دونوں کی نظر میں مذہب —— حقیقی مذہب نہ تو خلاف عقل ہے، نہ خلاف حکمت (سائنس) یہ نہ دنیا سے فرار کی تعلیم دیتا ہے، نہ رہبانیت کی تلقین کرتا ہے۔

۱۹۔ دونوں کا دعویٰ ہے کہ جو مذہب عصر حاضر کے سائنسی مذاق طبع کی تشفی کا سامان مہیا نہیں کر سکتا اور وحدتِ کائنات اور وحدتِ نسل انسانی کے تصور کی پرورش نہیں کر سکتا، وہ باقی نہیں رہ سکے گا۔

۲۰۔ دونوں توحیدِ ایزدی کے علمبردار ہیں۔ دوئی (ثنویت) کے مخالف ہیں رادھا کرشنن کہتے ہیں: ایکم اودوتیم؛ اقبال کہتے ہیں لا الٰہ الا اللہ

۲۱۔ دونوں مشیتِ ایزدی کے قائل ہیں۔

۲۲۔ دونوں کا عقیدہ یہ ہے کہ اگرچہ خدا ہر جگہ موجود ہے، مگر اسے پانے کا سب سے آسان طریقہ یہ ہے کہ اسے دل میں تلاش کیا جائے۔

۲۳۔ دونوں کی تعلیم یہ ہے کہ مذہب کا سب سے بڑا کارنامہ انسان کو خوف سے رہائی دلانا ہے[۴۵]

۲۴۔ دونوں مجلس اقوام سے بیزار ہیں اور اسے فریب قرار دیتے ہیں۔

۲۵۔ دونوں کا عقیدہ یہ ہے کہ جب تک بنی آدم اجتماعی زندگی کو اعلیٰ روحانی اور اخلاقی اقدار پر مبنی نہیں کریں گے سائنسی ترقی ان کے حق میں وبالِ جان ہی ثابت ہو گی۔

۲۶۔ دونوں مغربی تہذیب سے نالاں ہیں کیونکہ اس کی بنیاد روحانیت کے بجائے مادیت پر قائم ہے اور خدا کا انکار کرنے کے بعد نہ انسان کو اطمینانِ قلب حاصل ہو سکتا ہے، نہ دنیا میں امن قائم ہو سکتا ہے۔

۲۷۔ دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ جوہرِ حیات تخلیق ہے[۴۶] اور خدا اب بھی تخلیق میں مشغول ہے۔

۲۸۔ دونوں کا یہ نظریہ ہے کہ خدا محض ایک منطقی تصور نہیں، بلکہ الحق یا حقیقت ثابتہ ہے۔
۲۹۔ دونوں ایسے شخصی خدا کے قائل ہیں جو بندوں سے محبت کرتا ہے اور ان کا سچا ہمدرد اور خیر خواہ ہے اور ان کی پکار کا جواب دیتا ہے۔
۳۰۔ دونوں کے نزدیک زندگی تخلیق مقاصد سے عبارت ہے۔
۳۱۔ دونوں اشتراکیت کے بعض پہلوؤں کے مداح ہیں، مگر بحیثیت مجموعی اسے بنی آدم کے حق میں مضر یقین کرتے ہیں۔
۳۲۔ دونوں نظریۂ ارتقاء کو تسلیم کرتے ہیں۔

رادھا کرشنن کی تصوریت

ڈاکٹر رادھا کرشنن کی تصنیف "زندگی کا تصوریتی زاویۂ نگاہ" دراصل ان کے ہبرٹ لیکچرز (۱۹۲۹ء) کا مجموعہ ہے۔ اس کے تیسرے باب میں انہوں نے واردات مذہبی کو مذہب کا سنگ بنیاد یا اس کی روح قرار دے کر اس کی نوعیت اور کیفیت کو واضح کیا ہے۔ ان کا خیالات کا خلاصہ اپنے لفظوں میں بیان کرتا ہوں:

باطنی مشاہدہ دراصل مذہب کی روح ہے، دنیا کے تمام انبیاء، اولیا، رشیوں اور بانیان مذاہب نے اس کی صداقت اور حقانیت پر گواہی دی ہے۔ آنحضرتؐ کی زندگی بھی باطنی مشاہدات سے معمور نظر آتی ہے۔ مغرب میں سقراط، افلاطون، فلاطینوس، فرفریوس، اگسٹن، ڈانتے، اور دوسرے بہت سے مذہبی افراد نے اس بات کی گواہی دی ہے کہ ہم نے خدا کی حقیقت کو اپنے دل کی گہرائی میں محسوس کیا ہے اور یہ شہادت اس قدر وزنی ہے کہ کوئی عقلمند آدمی اس سے قطع نظر نہیں کر سکتا۔

اس مذہبی واردات کی تفہیم بہت مشکل ہے کہ یہ تجربہ وراء انتقل ہوتا ہے۔ مثلاً اس تجربے میں شعور اور ذات باوجود اور فکر اور حقیقت میں دوئی باقی نہیں رہتی۔ اور یہ وہ بات ہے جو عقل کی گرفت سے بالاتر ہے۔ اس تجربے میں حیات کو اپنی گہرائیوں کا شعور حاصل ہو جاتا ہے۔ عالم اور معلوم کا فرق مٹ جاتا ہے۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ اس مشاہدے کی کیفیت کو لفظوں میں بیان کرنا بہت مشکل ہے۔ اس مشاہدۂ باطنی کی کیفیت ہم الفاظ میں کچھ اس طرح بیان کر سکتے ہیں:

(۱) اس تجربے میں انسان کی پوری شخصیت (علم، احساس اور ارادہ) حقیقت سے دوچار ہوتی ہے۔ ہمارا مشاہدہ ہماری تمام عقلی، اخلاقی اور جذباتی فعلیت کو شامل بھی ہوتا ہے، اور اس سے بالاتر بھی۔ لہٰذا یہ تجربہ تصوری علم کی طرح مجرد اور کلی نہیں ہوتا بلکہ مشہود اور انفرادی ہوتا ہے۔ ہم اسے دوسرے کو منطقی قضایا کی مدد سے نہیں سمجھا سکتے۔ کسی ایسے شخص کو جس نے کسی سے محبت نہیں کی آپ یہ نہیں سمجھا سکتے کہ محبت کیا ہے؟ ہم اس سے صرف اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ محبت کرنے سے تمہیں خود معلوم ہو جائے گا کہ محبت کسے کہتے ہیں۔

ذوق ایں بادہ ندانی بخدا تا نچشی

۲۔ صوفیانہ تجربہ یا باطنی مشاہدہ ایک مکمل اور سالم وجدان ہے جس کی صحت اور صداقت خود اس کی ذات میں پوشیدہ ہے یہ مشاہدہ کسی حجت یا دلیل کا محتاج نہیں ہے[۱۸] وہ بالذات ثابت ہے۔ وہ اپنے وجود پر خود ہی شاہد ہے اور بالذات ظاہر ہے۔ اس باطنی مشاہدے کی بدولت ہمارے دل کی آنکھوں کے سامنے وہ وجود جلوہ گر ہوتا ہے جو مطلق ہے، ازلی اور ابدی ہے، اور ہمارے مقولاتِ فکر و بیان سے وراء الوراء ہے۔

۳۔ اس باطنی مشاہدے کی بدولت الحق ہی کا انکشاف نہیں ہوتا۔ بلکہ ہمیں اس سے کائناتِ رنگ و بو کی وحدت کا یقین بھی حاصل ہو جاتا ہے یعنی ہم پر حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اگرچہ وہ ذاتِ مطلق وراء الوراء ہے۔ اس کے باوجود ہر شے میں اسی کی جلوہ گری ہو رہی ہے۔ وہ ذات کے اعتبار سے ماوراء ہے مگر اپنی صفات کے اعتبار سے ہمہ جا (موجود) ہے۔

۴۔ اس باطنی مشاہدے کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ انسانی روح اور خدا میں ایک تنفی رابطہ یا علاقہ یا نسبت خویشی محسوس ہوتی ہے۔ جب سالک اپنی خودی میں غوطہ لگاتا ہے تو کبھی کبھی ایسا وقت بھی آجاتا ہے جب اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ مجھ میں ہے اور میں اس میں ہوں۔ رومی کے لفظوں[۱۹] میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ باوجودِ من و تو، من و تو کا امتیاز مٹ جاتا ہے۔

من و تو، بے من و تو، جمع شوند از سرِ ذوق   خوش و فارغ ز خیالاتِ پریشانِ من و تو

روحِ انسانی کا خدا کے ساتھ یہ وراء الفہم اتصال کبھی کبھی ہوتا ہے اور وہ بھی چند لمحوں کے لیے اور سعادتِ کبریٰ صرف ان معدودے چند افراد کے حصے میں آتی ہے جو عشقِ الٰہی کی آخری منزل کو طے کر جاتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ انسانی روح کو اپنا مقصودِ وجود حاصل کرنے کے لیے انتہائی مجاہدات کرنا لازمی ہیں۔ بقول اقبال:

کچھ ہاتھ نہیں آتا ہے آہِ سحر گاہی

آہِ سحر گاہی یعنی تزکیۂ نفس پہلی شرط ہے۔ سالک کو نفسِ امّارہ کی خواہشات[۲۰] (کام، کرودھ، موہ، لوبھ، اہنکار) سے یکسر قطع تعلق کرنا لازمی ہے۔ بالفاظ دیگر اس کی طلب میں ویراگ کا رنگ اختیار کرنا ضروری ہے[۲۱] یعنی سالک کو مجنوں[۲۲] بن جانا چاہیے۔ سچ کہا ہے کسی نے:

در رہِ منزلِ لیلیٰ کہ خطرہاست بسے   شرطِ اوّل قدم این است کہ مجنوں باشی

یہی وجہ ہے کہ تزکیۂ نفس، تصفیۂ قلب اور تجلیۂ روح پر تمام مذاہب نے زور دیا ہے اور ان ضوابطِ سہ گانہ کو دیدارِ ذات کے لیے لازمی شرط قرار دیا ہے چنانچہ مرشد رومی فرماتے ہیں۔

آئینۂ دل چوں شود صافی و پاک   نقش ہا بینی بروں از باد و خاک

۵۔ مختلف سالکوں نے اپنے باطنی مشاہدات کو مختلف اصطلاحات میں بیان کیا ہے۔ لیکن اختلافِ الفاظ سے حقیقت مختلف نہیں ہو سکتی۔ مقصد سب کا ایک ہی ہے۔ جو عقلمند ہیں، وہ الفاظ کا پردہ ہٹا کر شاہدِ معنی سے ہمکنار ہو جاتے ہیں کوتاہ فہم آپس میں الجھ کر مفہوم سے بیگانہ اور اس نعمت سے محروم رہ جاتے ہیں۔ اقبال نے کیا خوب کہا ہے:

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا غوّاص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے

اس لیے تمام مذاہب نے خدارسی کے لیے (۱) نفسِ امّارہ کو مغلوب کرنے (۲) تقویٰ اختیار کرنے اور (۳) ذکر و مراقبے میں رہنے کی تلقین کی ہے چونکہ مشاہداتِ باطنی کے اظہار کے لیے کسی زبان میں مناسب اور موزوں الفاظ موجود نہیں ہیں۔ اس لیے صوفیوں اور عارفوں نے اپنا مطلب استعاروں میں بیان کیا ہے اور علامتوں کا سہارا لیا ہے۔ زیادہ تر اپنا مطلب ادا کرنے کے لیے عشق و محبت کی زبان استعمال کی ہے۔ اپنشدوں کے رشیوں سے لے کر رومی اور جامی تک سب عارفوں نے عاشقوں ہی کی زبان اختیار کی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عرفاء استعارے اور مجاز کا سہارا لینے پر مجبور ہیں جبھی تو غالب نے کہا ہے:

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

۶۔ مشاہدہ باطنی کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس میں روح اور روحانیت کی اقدارِ اعلیٰ کی شناخت اور تحسین کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ ان اقدار میں خیر و نیکی، صدق و صفا، جمالِ معنوی، عشق و محبت اور خیر سب سے زیادہ قیمتی ہیں، بلکہ انسانیت کا زیور ہیں۔ نیز اس مشاہدے کی بدولت ہمیں اپنی ہستی کا مقصد معلوم ہو جاتا ہے۔ ہمارے سامنے منزلِ مقصود کے تمام درمیانی مراحل واضح ہو جاتے ہیں جنہیں طے کر کے ہم ذاتِ مطلق سے ہمکنار ہو سکتے ہیں اور یہی سب سے بڑی کامیابی ہے۔

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است ذات را بے پردہ دیدن زندگی است (اقبالؒ)

آرٹ (فنونِ لطیفہ) اور لٹریچر (ادبِ عالیہ) سائنس اور فلسفہ، منطق اور کلام، حبِ وطن اور خدمتِ قوم یہ سب اپنی جگہ بڑی قابلِ قدر چیزیں ہیں۔ اور ان کی بدولت ہمیں بڑی مادی آسائشیں اور دماغی مسرتیں حاصل ہوتی ہیں۔ مگر دنیا کی یہ تمام نعمتیں اس نعمتِ عظمیٰ کا بدل نہیں بن سکتیں۔ یہ مشاہدہ نصیب ہو جائے تو آرٹ، سائنس وغیرہ انسانیت کی بہبودی کے بڑے مفید ہو سکتے ہیں، لیکن اگر انسان مشاہدے (دیدار) کی نعمت سے محروم ہے، تو فلسفے یا سائنس سے اس کی روح کو اطمینان حاصل نہیں ہو سکتا، اور جب روح بے چین ہو، تو ساری دنیا ہیچ اور بے معنی ہو جاتی ہے۔ اطمینانِ قلب تو اس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب سالک خدا کو اپنے دل کی گہرائی میں دیکھ لے۔

آدمی دید است، باقی پوست است دید آں باشد کہ دیدِ دوست است (رومیؒ)

جب سالک کو مشاہدے کی نعمت حاصل ہو جاتی ہے، تو زندگی کی کشمکش ختم ہو جاتی ہے اور اسے شانتی (طمانیت) حاصل ہو جاتی ہے۔ شانتی کی حالت میں سالک کو تسکین ہی نصیب نہیں ہوتی، بلکہ اسے ایک مسرّت اور سرور کی کیفیت بھی مل جاتی ہے اور اس میں غیر معمولی اخلاقی اور روحانی قوت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس قوت کی بنا پر وہ بادشاہوں کے سامنے کلمۂ حق کہہ سکتا ہے لیکن یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہیے کہ جب تک سالک بذاتِ خود صدق نہ بن جائے وہ صدقِ مطلق (الحق) کا مشاہدہ نہیں کر سکتا اور اس کے لیے نفس کو فنا کرنا لازمی ہے۔ رومیؒ نے کیا خوب کہا ہے:

پس قیامت شو قیامت را ببیں دیدنِ ہر چیز را شرط است ایں

اب میں اقبال کی تصنیف "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" سے اس موضوع پر ان کے خیالات کا خلاصہ پیش کرتا ہوں جو انہوں نے اس کتاب کے پہلے خطبے میں پیش کیے ہیں:

"قلب انسانی ایک قسم کا باطنی وجدان یا بصیرت ہے جس کی تربیت اور پرورش بقول رومی آفتاب کے نور سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقتِ مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو حواس خمسہ کی گرفت سے بالاتر ہیں۔ قرآن حکیم کی رُو سے قلب ایسا آلہ ہے جو دیکھ سکتا ہے (اس میں دیدار کی قوت ہے) اور اس کی اطلاعات بشرطیکہ ان کی تعبیر ٹھیک طریقے سے کی جائے کبھی جھوٹ یا غلط نہیں ہوتیں۔ ہم اسے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا طریق کہہ سکتے ہیں جس میں حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا۔ اس طرح جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ ایسا ہی قابلِ اعتماد ہے جیسا کہ دوسرے طریقوں سے حاصل شدہ علم اور اگر اسے روحانی یا صوفیانہ یا فوق العادت کہا جائے تو بحیثیت مشاہدہ اس کی قدر و قیمت میں کوئی فرق نہیں آ سکتا۔ اگر دنیا کے الہامی اور صوفیانہ ادب کا مطالعہ کیا جائے، تو اس امر کی شہادت بآسانی مل سکتی ہے کہ دنیا کی تاریخ میں مذہبی تجارب یا باطنی مشاہدات کو اس قدر غلبہ اور پائیداری حاصل رہی ہے کہ ہم اسے انسانی دماغ کی کرشمہ سازی کہہ کر رد نہیں کر سکتے۔ اس کا کوئی عقلی جواز نہیں کہ ہم اپنے محسوسات کے طبعی مرتبے کو تو واقعی قرار دیں۔ اور دوسرے مراتب کو صوفیانہ یا جذباتی کہہ کر رد کر دیں۔ حقیقت یہ ہے کہ صوفیانہ یا مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی اس طرح حقائق ہیں جس طرح ہمارے دوسرے مشاہدات کے حقائق۔ میں اس وقت صوفیانہ شعور کی تاریخ اور اس کے مختلف مراتب کی تفصیل بیان نہیں کر سکتا۔ صرف اس کے چند مخصوص پہلوؤں کی طرف سرسری طور سے اشارات پر اکتفا کرتا ہوں۔

(الف) اس سلسلے میں پہلی قابلِ ذکر بات تو یہ ہے کہ صوفیانہ مشاہدہ بلا واسطہ ہوتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ ہر مشاہدہ بلا واسطہ ہی ہوتا ہے۔ باطنی مشاہدے کے بلا واسطہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ذریعے سے ہمیں خدا کی ذات کا علم اس طرح ہو جاتا ہے جس طرح کسی دوسری چیز کا۔ خدا نہ تو کوئی ریاضیاتی شے ہے نہ کوئی نظام تصورات جو باہم گر وابستہ تو ہوتے ہیں، مگر تجربے یا مشاہدے میں کبھی نہیں آتے۔

(ب) صوفیانہ مشاہدے کی دوسری خصوصیت اس کی کلیت ہے، جس کا تجزیہ نہیں کیا جا سکتا۔ ہم مادی اشیاء کے مشاہدات کا تجزیہ کر سکتے ہیں لیکن صوفیانہ احوال میں خواہ وہ کیسے ہی واضح کیوں نہ ہوں اس قسم کے تجزیے کا کوئی امکان نہیں ہے کیونکہ ہماری فکر کی فعلیت قریب قریب ختم ہو جاتی ہے صوفیانہ احوال میں ہم حقیقتِ مطلقہ کے مروجہ کامل سے رابطہ پیدا کر لیتے ہیں جس کی بنا پر ہر قسم کے محرکات و مہیجات باہم گر مدغم ہو کر ایک ناقابلِ تجزیہ وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس میں ناظر اور منظور یا مشاہدہ

اور مشہود کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ بالفاظ دیگر سالک کو اس حالت میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ مجھ میں اور میں اس میں ہوں، یعنی "من تو شدم، تو من شدی" والی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔

(ج) تیسری بات یہ ہے کہ صوفی کی نگاہ میں اس کا یہ "حال" خدائے یکتا و یگانہ کے ساتھ انتہائی شدید قلبی رابطے کا نام ہے۔ یا یوں سمجھو کہ ایسی ذات کے ساتھ اتصال و اتحاد کا نام ہے جو اگرچہ صوفی کی ذات سے ماورائی ہے، مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہے اور اس اتصال میں صوفی کی شخصیت عارضی طور پر خدا کی ذات میں گم ہو جاتی ہے۔

اگر صوفیانہ کیفیت یا صوفی کے "حال" کے تضمنات کو مدنظر رکھا جائے تو یہ صوفیانہ حال سراسر ایک خارجی کیفیت ہے اور یہ قیاس کرنا قطعاً غلط ہے کہ اس کیفیت کے وقت صوفی خود اپنی ہی باطنی دنیا میں گم ہو جاتا ہے۔ بالفاظ دگر صوفی کی واردات اسکے اپنے ذہن کی اختراعات نہیں ہوتیں بلکہ اسے ایک ہستی کا علم ہوتا ہے جو اسکی غیر بھی ہے اور اس سے جدا بھی۔ اب اگر یہاں آپ مجھ سے یہ سوال کریں کہ جب خدا ہم سے جدا ہے اور اس کا وجود ہمارے وجود سے متاثر ہے اور وہ مستقل بالذات بھی ہے، تو اس کا مشاہدہ حضوری رنگ میں کیسے ہو سکتا ہے؟ نیز آپ یہ بھی سوال کر سکتے ہیں کہ صوفی کے احوال اگر انفعالی بھی ہیں تو یہ اس امر کی تو دلیل نہیں ہے کہ جس ہستی کا ہمیں شعور حاصل ہوا ہے وہ فی الحقیقت ہم سے جدا اور ہماری غیر ہے۔ میں اس کا یہ جواب دوں گا کہ جب ہم آپس میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں تو ہمیں کیسے معلوم ہوتا ہے کہ دوسروں میں بھی ہماری ہی طرح ایک ذہن کارفرما ہے۔ ہمیں اپنی ہستی کا علم تو بلاشبہ باطنی غور و فکر اور ادراک بالحواس دونوں طرح سے ہو سکتا ہے۔ لیکن دوسرے ذہنوں کا مشاہدہ کرنے کا کوئی آلہ ہمارے پاس نہیں ہے لہذا ہمارے پاس دوسروں کے ذہن کے وجود کی دلیل صرف یہ ہے کہ ان سے بھی ویسی ہی جسمانی حرکات سرزد ہوتی ہیں جیسی ہم سے۔ ان حرکات کے مشاہدات سے ہم یہ استنباط کر سکتے ہیں کہ جو ہستی ہمارے سامنے موجود ہے وہ ہماری ہی طرح صاحب شعور و ادراک ہے یا بقول پروفیسر روائس Royce ہم اپنے ابنائے جنس کو اس لیے درحقیقت موجود سمجھتے ہیں کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے ہیں۔ میری رائے میں یہ "جواب" ہی کسی ذی شعور ہستی کے موجود فی الخارج ہونے کا ثبوت ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم سے اس نظریے کی تائید ہوتی ہے وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ [اور (اے رسولؐ) جب میرے بندے آپ سے میرے متعلق دریافت کریں، تو آپ ان سے کہہ دیجئے کہ میں ان سے بہت قریب ہوں، میں ہر پکارنے والے کی پکار کا جواب دیتا ہوں جب بھی وہ مجھے پکارے] پس واضح ہو گیا کہ ہم خواہ جسمانی معیار سے کام لیں، یا غیر جسمانی سے، دونوں صورتوں میں نفوس اغیار کے متعلق ہمارا علم استنباطی ہی رہے گا۔ اس کے باوجود ہم ان (اغیار) کا مشاہدہ خصوصی طور پر کرتے ہیں اور ہمیں ایک لمحے کے لیے بھی

یہ شبہ نہیں ہوتا کہ ہمارا ارتباط و اختلاط باہمی محض فریب نظر ہے۔

الغرض صوفیانہ احوال میں ہمیں جس نوع کی حضوری کا تجربہ ہوتا ہے، اس کی دوسری مثالیں بھی موجود ہیں۔ ان میں اور ہماری معمولی یا طبعی واردات میں کچھ نہ کچھ مماثلت ضرور پائی جاتی ہے۔

(د) چونکہ صوفیانہ تجربے کی کیفیت کا مشاہدہ براہ راست ہوتا ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ یہ کیفیت ناقابل انتقال ہے یعنی ہم اسے بجنسہٖ دوسروں تک نہیں پہنچا سکتے۔ صوفیانہ تجربہ (مشاہدہ) فکر کے بجائے جذبات یا احساسات سے مشابہ ہوتا ہے۔ اس لیے جب ایک صوفی یا پیغمبر اپنے باطنی تجربوں کے مفہوم کو دوسروں تک پہنچاتا ہے تو لامحالہ اسے منطقی قضایا کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ اس لیے یہ ممکن نہیں کہ اس مفہوم کو بعینہٖ دوسروں تک پہنچا سکے کیونکہ صوفیانہ مشاہدات دراصل غیر واضح احساسات یا جذبات کے قبیل سے ہوتے ہیں، جن کا استدلالی عقل سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا۔

(ر) صوفی جب ذاتِ سرمدی سے اتحاد یا اتصال کی بدولت یہ محسوس کرتا ہے کہ زمانِ مسلسل غیر واقعی ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ زمانِ مسلسل سے اس کا کوئی تعلق باقی نہیں رہتا کیونکہ باوجود یکتائی صوفیانہ مشاہدات اور ہمارے روزمرہ کے محسوسات میں کوئی مخفی رشتہ ضرور برقرار رہتا ہے جس کا ثبوت اس بات سے مل سکتا ہے کہ یہ صوفیانہ مشاہدات دیر تک قائم نہیں رہ سکتے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ یہ صاحب حال پر ایک یقینی کیفیت کا نقش چھوڑ جاتے ہیں۔ بہرکیف صوفیا اور انبیا دونوں اس باطنی مشاہدے کے بعد اس عالم رنگ و بو میں واپس آجاتے ہیں۔ فی الجملہ جہاں تک حصول علم کا تعلق ہے، صوفیانہ مشاہدات کا عالم بھی اس قدر تحقیق اور لائق اعتماد ہے جس قدر ہمارے مشاہدات کا کوئی اور عالم۔ لہٰذا ان مشاہدات کو یہ کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی ابتدا ہمارے حواس خمسہ سے نہیں ہوتی۔

اگر رادھا کرشنن اور اقبال کی تشریحات کو غور سے دیکھا جائے تو ان میں مندرجہ ذیل نقاط مماثلت صاف نظر آتے ہیں

(۱) "زندگی کا تصور: تین زاویۂ نگاہ" میں رادھا کرشنن لکھتے ہیں کہ "اگرچہ وجدان کا مرتبہ عقل سے بالاتر ہے، مگر وجدان عقل کا مخالف نہیں ہے۔"[۱۳] اقبال کا بھی یہی نظریہ ہے کہ دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ چنانچہ خطبات[۱۴] "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں لکھتے ہیں کہ "جیسا کہ برگساں نے صحیح طور پر تسلیم کیا ہے، وجدان دراصل عقل ہی کی ایک اعلیٰ قسم ہے۔"[۱۵] اس کے بعد لکھتے ہیں کہ "امام غزالی نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ عقل اور وجدان باہمدگر مربوط ہیں۔"[۱۶]

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نظر بیگانہ نیست لیکن ایں بیچارہ را آں جرأتِ رندانہ نیست

(۲) رادھا کرشنن لکھتے ہیں: وجدان ذاتِ باری کے لیے شدید قسم کا مجاہدہ شرط ہے۔ اس مشاہدے کے لیے ہمیں اپنے ایمان و یقین کی پوری قوت صرف کرنی پڑے گی۔ اور اس راہ میں مشکلات بھی آتی ہیں۔ مگر اس زمانے کے عقلیت پسند

لوگ حصولِ مقصد کا آسان نسخہ چاہتے ہیں[17] اقبال بھی یہی کہتے ہیں:

عطار ہو، رومی ہو، رازی ہو، غزالی ہو ... کچھ ہاتھ نہیں آتا، بے آہِ سحرگاہی

(۳) رادھا کرشنن لکھتے ہیں: بہشت اور دوزخ خودی کی حالتوں کے نام ہیں، بود و باش کے مقامات نہیں ہیں[18] اقبال بھی خطبات میں یہی خیال ظاہر کرتے ہیں کہ: "جنت اور دوزخ حالتیں ہیں نہ کہ مقامات"[19]

(۴) رادھا کرشنن کہتے ہیں کہ: "یہ دنیا خدا کے لیے اسی قدر ضروری ہے جس قدر خدا دنیا کے لیے ضروری ہے۔"[20] اقبال نے اس خیال کو گلشنِ راز جدید میں پیش کیا ہے۔

خدائے زندہ بے ذوقِ سخن نیست ... تجلی ہائے او بے انجمن نیست

اگر ماییم، گرداب جامِ ساقی است ... بہ بزمش گرمیٔ ہنگامہ باقی است

مرا دل سوخت بر تنہائیِ او ... کنم سامانِ بزم آرائیِ او

پی ماے شلپ نے "رادھا کرشنن کا فلسفہ" کے نام سے جو مجموعہ شائع کیا ہے، اس کے لیے خود رادھا کرشنن نے ایک بلند پایہ مقالہ لکھا ہے، جس کا عنوان ہے: "ایک اعتراف کے اوراق"۔ اس میں ایک جگہ لکھا ہے کہ "اگرچہ خدا ہر جگہ موجود ہے مگر اپنے دل میں ہم اسے بآسانی پا سکتے ہیں"[21] اقبال کا بھی یہی خیال ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی ... تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن، اپنا تو بن

اگر خدا ہی خدا را فاش بینی ... خودی را فاش تر دیدن بیاموز

(۵) رادھا کرشنن لکھتے ہیں کہ: یہ دنیا دھوکہ یا فریبِ نظر نہیں ہے، اور معدوم بھی نہیں ہے۔ چونکہ اسے خدا نے اپنے ارادے سے ظاہر فرمایا ہے۔ اس لیے یہ حقیقی ہے، اگرچہ اپنے قیام کے لیے خدا کی محتاج ہے[22] اقبال بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ کائنات دھوکہ یا فریبِ نظر نہیں ہے۔

جہاں رنگ و بو پیدا، تو می گوئی کہ راز است ایں ... یکے خود را بتارش زن کہ تو مضراب و ساز است ایں

(۶) رادھا کرشنن لکھتے ہیں کہ: "صرف وہ قوم سائنٹیفک علوم کو تہذیب و تمدن کے حقیقی مقاصد کے لیے استعمال کر سکتی ہے جو اخلاقی اور روحانی نصب العین کے حصول کے لیے کوشاں ہے۔"[23]

اقبال کہتے ہیں:

وہ علم کم بصری جس میں ہمکنار نہیں ... تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ حکیم

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو ... جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

(۷) ایک جگہ لکھتے ہیں: "تہذیبِ مغرب میں سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ وہ "بے روح" ہے۔ مغربی سیاست اور معیشت کی بنیاد اخلاق اور تہذیب سے بیگانگی پر ہے۔"[24] اقبال بھی یہی کہتے ہیں بلکہ انھوں نے اپنی ہر تصنیف میں تہذیب

مغرب کے عیوب فاش کیے ہیں۔

لیکن از تہذیبِ لادینی گریز　　زانکہ او با اہلِ حق دارد ستیز

(۸) رادھاکرشنن لکھتے ہیں کہ "حیات کا جوہر تخلیق ہے۔" [۲۵] اقبال یوں بھی لکھتے ہیں:

ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست　　نزدِ ما جز کافر و زندیق نیست

(۹) رادھاکرشنن لکھتے ہیں کہ "خدا محض تصور نہیں ہے۔ جسے حکما کے ذہن نے اختراع کیا ہے بلکہ خالق ہے۔" [۲۶]
اقبال "زبورِ عجم" میں فرماتے ہیں:

آنکہ حق لایموت آمد حق است　　زیستن با حق حیاتِ مطلق است

(۱۰) رادھاکرشنن لکھتے ہیں کہ "خدا تخلیق سے فارغ نہیں ہوا، وہ اب بھی کارِ تخلیق میں مصروف ہے۔" [۲۷] اقبال کہتے ہیں۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید　　کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

(۱۱) رادھاکرشنن لکھتے ہیں کہ "مقصد سے زندگی میں معنی پیدا ہو سکتے ہیں۔" [۲۸] اقبال "اسرارِ خودی" میں کہتے ہیں

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم　　از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

۴۔ بھگوت گیتا کے مقدمے میں صفحہ ۶ پر رادھاکرشنن لکھتے ہیں: "قربِ ایزدی حاصل کرنے کے لیے انسان کو لازم ہے کہ ہمیشہ صدقِ دل سے خدا کا ذکر کرے۔ اور اس کی صفات کا مراقبہ کرے اور اس کی حمد و ثنا میں مشغول رہے۔
علامہ مرحوم بھی فرماتے ہیں کہ خدا تک پہنچنے کا ذریعہ عشق ہے اور عشق ذکر و فکر (مراقبہ) دونوں کو شامل ہے۔

جز بقرآں ضیغمی روباہی است　　فقرِ قرآں اصلِ شاہنشاہی است
فقرِ قرآں اختلاطِ ذکر و فکر　　فکر را کامل ندیدم جز بہ ذکر
ذکر ذوق و شوق را دادن ادب　　کارِ جان است ایں نہ کارِ کام و لب　　(جاوید نامہ) [۲۹]

کمالِ زندگی دیدارِ ذات است　　طریقش رستن از بندِ جہات است
چناں با ذاتِ حق خلوت گزینی　　ترا او بیند و او را تو بینی
نصیب ذرہ کن آں اضطرابے　　کہ تابد در حریمِ آفتابے　　(گلشنِ رازِ جدید) [۳۰]

۵۔ رادھاکرشنن نے The Hindu View of Life میں ص ۴۸-۴۹ پر شنکر آچاریہ کی جگنوائی میں اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ یہ راز ناقابلِ تفہم و تفہیم ہے کہ غیر محدود سے محدود (انسان) کیسے ظاہر ہوا ہے۔ اسی طرح انسان اس راز کو بھی حل نہیں کر سکتا کہ خدا اور کائنات میں کیا علاقہ ہے۔ شنکر آچاریہ نے مشرق میں اور بریڈلے نے مغرب میں اپنی فہم کی نارسائی اور اپنی عقل کی کوتاہی کا اعتراف کیا ہے اور "من نمی دانم" کے دامن میں پناہ لی ہے۔ [۳۱] اقبال نے بھی اپنے

مسائل پر اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ آخری (دیکھوں) کا جواب کسی کے پاس نہیں ہے۔ بحث کرتے کرتے جب بات آخری سوال پر پہنچتی ہے تو سائنس دان اور فلسفی، پیروانِ مذہب اور اربابِ تصوف سب کے سب یہ کہہ کر خاموش ہو جاتے ہیں کہ یہ ایک راز ہے، وراء الفہم اور وراء العقل۔ اقبال فرماتے ہیں:

خردمندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے ۔ کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں، میری انتہا کیا ہے!

پہلے مصرعے میں اقبال نے در پردہ اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ کائنات یا انسان کی ابتدا ایک رازِ سربستہ ہے۔ لہٰذا میں اس مسئلے پر غور (تضیعِ اوقات) کرنے کے بجائے اس مسئلے پر غور کرنا زیادہ مفید سمجھتا ہوں کہ میری (انسان کی) انتہا کیا ہے؟

طلسمِ بود و عدم جس کا نام ہے آدم ۔ خدا کا راز ہے، قادر نہیں ہے جس پہ سخن (ضربِ کلیم)

گفت: آدم؟ گفتم: از اسرارِ اوست
گفت: عالم؟ گفتم: او خود روبروست (جاوید نامہ)

۱۲۔ حدیث از مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جو ۔ کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را (حافظ)

ہر ایک بات پہ کہتا تھا: "من نمی دانم" ۔ یہ بات سچ ہے کہ اکبر بڑا ہی عالم تھا! (اکبر الٰہ آبادی)

عبدہٗ از فہم تو بالاتر است ۔ زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است (ایضاً)

در دو عالم ہر کجا آثارِ عشق ۔ ابنِ آدم سرّے از اسرارِ عشق (ایضاً)

یہ مہر و مہ، یہ ستارے، یہ آسمانِ کبود ۔ کسے خبر کہ یہ عالم عدم ہے، یا کہ وجود
خیالِ جادہ و منزل فسانہ و افسوں ۔ کہ زندگی ہے سراپا رحیلِ بے مقصود
غبارِ راہ کو بخشا گیا ہے ذوقِ جمال ۔ خرد بتا نہیں سکتی کہ مدعا کیا ہے (ارمغانِ حجاز)

جہان از خود بروں آوردۂ کیست ۔ جمالش جلوۂ بے پردۂ کیست
مرا گوئی کہ از شیطاں حذر کن ۔ بگو با من کہ او پروردۂ کیست (ایضاً)

چنان باز آمدن از لامکانش ۔ درون سینہ او در کف جہانش
ولے ایں راز را گفتن محال است ۔ کہ دیدن شیشہ و گفتن سفال است (زبورِ عجم)

در خاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است　　این گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست (ایضاً)[۳۹]

اقبال نے "تشکیلِ جدید" کے تیسرے خطبے میں خیر و شر کی بحث اٹھائی ہے۔ (۱) اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

سوال یہ ہے کہ خدا سراپا خیر (خیرِ مطلق) اور قادرِ مطلق ہے لیکن کائنات میں شر موجود ہے۔ تو هم اس کی صفت خیر و قدرت اور کائنات کے شر میں تطبیق کس طرح دیں۔ یہ دشوار مسئلہ دراصل خدا پرستوں کے لیے اہم اور بنیادی مسئلہ ہے...... براؤننگ کی نگاہ میں دنیا سراپا خیر ہے لیکن شوپن ہاور کی رائے میں دنیا سراپا شر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان اس علم کی مدد سے جو فی الحال اسے حاصل ہے۔ اس مسئلے کا کوئی تسلی بخش حل پیش نہیں کر سکتا۔ یعنی وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ اگر خدا خیرِ مطلق اور قادرِ مطلق ہے تو پھر "شر" (بقول گوتم بدھ "دکھ") کہاں سے اور کس طرح پیدا ہو گیا۔[۴۰]

اسی طرح چوتھے خطبے میں جہاں انہوں نے بقائے روح (حیات بعد الموت) کی بحث اٹھائی ہے، وہاں انہوں نے اعتراف کیا ہے کہ:

وہ دوسرا طریقہ جس کی بدولت انسان بعد وفات اپنی انفرادیت برقرار رکھ سکے گا، ہمارے حیطۂ علم سے بالاتر ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ وہ دوسرا طریقہ کیا ہوگا۔[۴۱]

رادھا کرشنن اپنی تصنیف (مشرقی مذاہب اور مغربی فلسفہ) میں (ص ۴۱) لکھتے ہیں:

مردِ خدا کے لیے خدا غیر نہیں، بلکہ اس کی جانِ جان ہے اور اس کی رگِ جان سے بھی زیادہ قریب ہے۔[۴۲]

علامہ مرحوم بھی یہی کہتے ہیں:

قدم بیباک تر نہ در حریمِ جانِ مشتاقاں　　تو صاحب خانہ ای آخر چرا دزدانہ می آئی (پیامِ مشرق)[۴۳]

میانِ من و اُو ربطِ دیدہ و نظر است　　کہ در نہایتِ دوری ہمیشہ با اُم ادیم

از شستِ غبارِ ما صد نالہ برانگیزی　　نزدیک تر از جانی با خوے کم آمیزی

---

(۲) مندرجۂ بالا کتاب (ص ۳۴) میں رادھا کرشنن لکھتے ہیں:

اس تہذیب میں جو خیر و خوبی ہے، وہ اس عالم میں منتقل ہو جائے گی، جو پیدا ہونے کے لیے جدوجہد کر رہا ہے

اقبال بھی عالمِ نو کی پیدائش کے منتظر ہیں، بلکہ ان کی نگاہ دوربین اس کی ولادت کے آثار دیکھ رہی ہے۔ فرماتے ہیں:

جہانِ نو ہو رہا ہے پیدا، وہ عالمِ پیر مر رہا ہے　　جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار خانہ (بالِ جبریل)[۴۴]

عالم نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں! — میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب

(۳) رادھا کرشنن نے Contemporary Indian Philosophy (ہندی فلسفہ بعہد حاضر) کے لیے جو مقالہ لکھا ہے اس میں (ص ۲۰۰) لکھتے ہیں:

"ہم اپنے دماغ کی مدد سے تصویر نہیں بناتے، بلکہ اس میں ہمارا خون اور وجود دونوں چیزیں شامل ہوتی ہیں۔"

علامہ مرحوم بھی کہتے ہیں کہ جب تک فن میں صاحب فن کا خون جگر شامل نہ ہو، فن میں پائیداری پیدا نہیں ہو سکتی:

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرور مے — اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے (ضرب کلیم)

ہے ابھی سینۂ افلاک میں پنہاں وہ نوا — جس کی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود (بال جبریل)

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت — معجزۂ فن کی ہے خون جگر سے نمود (ایضاً)

(۴) ہندی فلسفہ بعہد حاضر میں (ص ۴۹۴) رادھا کرشنن لکھتے ہیں:

"مذہب اپنی روح کے اعتبار سے خدا کے ساتھ ایک مؤثر رابطہ یا اس کے مشاہدے کا نام ہے جس سے یقین کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔"

علامہ اقبال کا مسلک بھی یہ ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

معجزۂ اہل فکر، فلسفۂ پیچ پیچ — معجزۂ اہل ذکر، موسیٰ و فرعون و طور (ضرب کلیم)

خرد نے کہہ بھی دیا لا الٰہ تو کیا حاصل — دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں (" ")

مرد مومن با خدا دارد نیاز — با تو ما سازیم، تو با ما بساز (جاوید نامہ)

بندہ کو حق را نہ بیند آشکار — بر نمی آید ز جبر و اختیار (پس چہ باید کرد)

(۵) رادھا کرشنن "فلسفہ عصر حاضر پر مذہب کی گرفت" میں (ص ۴۳۲) لکھتے ہیں:

"انسان فطرت سے جنگ کر کے اور اسے مسخر کر کے ترقی کر سکتا ہے۔" اقبال کے فلسفے کا سنگ بنیاد بھی یہی نکتہ ہے
یہاں سے فلسفے سے میری مراد ان کا فلسفۂ سخت کوشی ہے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی تصانیف میں اکثر و بیشتر مقامات پر اس نکتے

کو پیش کیا ہے:

بدریا غلط و با موجش در آویز حیاتِ جاوداں اندر ستیز است (پیام مشرق[۵۳])

وہ مردِ مجاہد نظر آتا نہیں مجھ کو ہو جس کے رگ و پے میں فقط مستیٔ کردار (ضربِ کلیم[۵۴])

افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش خاکی ہے، مگر خاک سے آزاد ہے مومن (ایضاً[۵۵])

درین رباط کہن چشمِ عافیت داری ترا بکشمکش زندگی نگاہے نیست! (پیام مشرق[۵۶])

تو بے بصر ہو تو یہ مانعِ نگاہ بھی ہے وگرنہ آگ ہے مومن جہاں خس و خاشاک (بال جبریل[۵۷])

حیات چیست؟ جہاں را اسیرِ جاں کردن تو خود اسیرِ جہانی، کجا توانی کرد؟ (زبور عجم[۵۸])

بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر
خودی شیرِ مولیٰ جہاں اس کا صید زمیں اس کی صید آسماں اس کا صید
تو ہے فاتحِ عالمِ خوب و زشت تجھے کیا بتاؤں تری سرنوشت (بال جبریل[۵۹])

(۷) رادھا کرشنن اپنی اس کتاب کے صفحہ ۴۴۹ پر لکھتے ہیں۔
"یہ کائنات مظہرِ ذاتِ باری ہے۔"
اقبال نے بھی خطبات میں یہی لکھا ہے[۶۰]

"یہ دنیا اپنی تفصیل کے اعتبار سے سالماتِ مادّی کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی خودی کی آزاد حرکتِ فکر تک انائے کبیر کی مظہرِ ذات ہے۔"
فطرت کا خدا سے وہی رشتہ ہے جو سیرتِ انسانی کا انسان سے ہے، یعنی سیرت مظہرِ انسان ہے فطرت مظہرِ ذاتِ باری ہے[۶۱]

رادھا کرشنن نے چونکہ وہ شنکر آچاریہ کے متبع ہیں، اپنی تمام تصانیف میں کسی نہ کسی رنگ میں وحدت الوجود کا اثبات کیا ہے۔ اسی طرح اقبال نے بھی چونکہ وہ رومیؒ کے متبع ہیں، وحدت الوجود کا اثبات کیا ہے۔ نیز دونوں نے ہمہ اوستیت

کی تردید کی ہے۔ ہمہ الٰہیت اور وحدت الوجود Pantheism and the Unity of Being میں یہ فرق ہے کہ اول الذکر مسلک کی رُو سے خدا کائنات میں حل ہو کر اپنی مستقل بالذات انفرادی ہستی کو کھو دیتا ہے۔ ہمہ الٰہیت کے مسلک سے حلول کا تصور پیدا ہوتا ہے اور حلول کے معنی لغت میں یوں لکھتے ہیں۔ **شمول لاہوتیہ ای ان اللہ انما ھو القویٰ والنوامیس الطبیعة او انہ حال فی کل شئ ولیس مستقلاً** [2] یعنی حلول کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ فطرت کی قوتوں اور نوامیس کا نام ہے یا یوں سمجھو کہ وہ ہر شے میں حال ہے اور اس کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے جب کہ وحدت الوجود کا مطلب یہ ہے کہ کائنات میں صرف ایک ہستی واجب الوجود یعنی حقیقی معنی میں موجود ہے اور یہ کائنات اس کی ذات و صفات کی مظہر ہے اور اس کا وجود مستقل بالذات یا حقیقی نہیں ہے۔ بلکہ عطائے خداوندی ہے۔ بالفاظ دیگر کائنات اپنے وجود اور اپنی بقا کے لیے ہر آن خدا کی محتاج ہے۔

چونکہ رادھا کرشنن اور اقبال دونوں ایسے شخصی خدا کے قائل ہیں جو ہم سے محبت کرتا ہے۔ ہماری پکار کا جواب دیتا ہے جو ہم سے ہماری رگِ جاں سے بھی زیادہ قریب ہے۔ وغیر ذٰلک اس لیے یہ دونوں حلول کے قائل نہیں ہو سکتے

جن لوگوں نے یہ خیال ظاہر ہے کہ اقبال وحدت الوجود کے مخالف تھے ان کی غلط فہمی اور غلط بینی کا مبنٰی یہ ہے کہ انہوں نے حلول اور وحدت الوجود کو ہم معنی یا مترادف سمجھ لیا۔ بالفاظ دیگر انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ وحدت وجود کا انگریزی ترجمہ Pantheism. ہے اور چونکہ Pantheism. میں خدا کا مستقل وجود باقی نہیں رہ سکتا۔ اس لیے اقبال وحدتِ وجود کے خلاف ہیں۔ اس کو یوں سمجھیے:

(الف) اقبال مسلمان ہیں

(ب) کوئی مسلمان حلول کا قائل نہیں ہو سکتا۔

(ج) اس لیے اقبال ہمہ الٰہیت کے قائل نہیں ہو سکتے۔

(د) Patheism. (جیسا کہ انہوں نے غلطی سے سمجھا) وحدت الوجود ہے۔

(ھ) اس لیے اقبال وحدت الوجود کے قائل نہیں ہو سکتے۔

بس ساری غلط فہمی اس لیے ہوئی کہ ان لوگوں نے Pantheism. کا ترجمہ "وحدتِ وجود" کر لیا ہے۔ حالانکہ اس کا ترجمہ حلول ہونا چاہیے۔

میں بھی یہی کہتا ہوں کہ اقبال ہمہ الٰہیت کے خلاف ہیں اور میں بھی Pantheism. کے خلاف ہوں۔ کیونکہ حلول یعنی Pantheism. کو تسلیم کر لینے کے بعد کوئی مسلمان مسلمان نہیں رہ سکتا۔ حلول اور اتحاد دونوں نظریے اسلام کے خلاف ہیں اس لیے اسلام ان کے خلاف ہے چنانچہ محمود شبستری لکھتے ہیں۔

حلول و اتحاد اینجا محال است کہ در وحدت دوئی عین ضلال است

میں جو یہ کہتا ہوں کہ اقبال مرحوم وحدت الوجود کے قائل تھے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ میں انہیں اپنا ہم عقیدہ

ثابت کرنا چاہتا ہوں بلکہ اس لیے کہ ان کی تمام تصانیف میں وحدت الوجود کی تعلیم موجود ہے۔ چنانچہ ذیل میں ان کی تصانیف سے شواہد پیش کرتا ہوں۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اقبال شروع میں ہمہ الٰہیت کے پیرو یا Pantheist. تھے مگر آخری زمانے میں اس کے خلاف ہو گئے تھے۔ یہ خیال بھی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ علامہ اپنی زندگی کے کسی دور میں بھی Pantheist. نہیں تھے۔ ہاں وہ از ابتدا تا انتہا وحدت الوجود کے قائل اور مبلغ رہے جیسا کہ اشعار ذیل سے واضح ہو جائے گا۔

خوش بود گر محک تجربہ آید میاں تا سیہ رُوئے شود ہر کہ دروغش باشد

لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علامہ مرحوم کے کلام سے استشہاد کرنے سے پہلے رادھا کرشنن کے مسلک کی وضاحت کر دی جائے تا کہ ترتیب بھی قائم رہے اور دعویٰ بھی مبرہن ہو جائے۔

(الف) رادھا کرشنن بھگوت گیتا کے متبع ہیں اور گیتا وحدتِ وجود کی تعلیم دیتی ہے۔

(ب) وہ اپنشدوں کے پیرو ہیں اور اپنشدوں میں وحدتِ وجود کی تعلیم دی گئی ہے۔

(ج) وہ شنکر اچاریہ کے ہم عقیدہ ہیں اور شنکر اچاریہ خالص وحدت الوجود کے مبلغ ہیں۔

(د) رادھا کرشنن برہم سوتر کی شرح میں لکھتے ہیں کہ مسلکِ ویدانت وحدتِ وجود کی تعلیم دیتا ہے (ص ۱۴۰)

(ھ) اپنی مشہور تصنیف "فلسفہ عصر حاضر پر مذہب کا اقتدار" میں رادھا کرشنن لکھتے ہیں: مسلک ویدانت میں حلول Pantheism. کی تعلیم نہیں دی گئی ہے۔ بلکہ وحدتِ وجود کا عقیدہ پیش کیا گیا ہے۔ حلول کی رُو سے خدا کا کوئی مستقل وجود باقی نہیں رہتا۔ جب کہ ویدانت کی رو سے یہ کائنات خدا نہیں ہے بلکہ مظہرِ خدا ہے[۴۲]

(و) An Idealist View of Life. میں لکھتے ہیں کہ خدا اگرچہ ہر شے میں جلوہ گر ہے مگر وہ عین کائنات نہیں ہے[۴۳]

(ز) "فلسفہ ہند اور عصر جدید" میں لکھتے ہیں کہ خدا ایک شخصی وجود رکھتا ہے اور ہمارے اور اس کے درمیان رابطہ قائم ہو سکتا ہے (ص ۴۷۵) لیکن حلول کی رُو سے خدا کا شخصی وجود باقی نہیں رہتا۔

(ح) Cultural Heritage of India. (۱: ۲۲) میں لکھتے ہیں "خدا کی ہستی کو عقلی دلائل سے متعین نہیں کر سکتے کیونکہ وہ ہمارے تصور سے بالاتر ہے۔ کوئی شے اس کی ہمعصر یا ہمرتبہ نہیں ہے۔ پھر ص ۲۶ پر لکھتے ہیں: "یہ دنیا وجود مطلق کا ظہور ہے"۔

ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ رادھا کرشنن وحدت وجود کے قائل ہیں۔ مگر حلول یا ہمہ الٰہیت کے مخالف ہیں۔ کیونکہ حلول کی رو سے خدا کا شخصی، ذاتی یا مستقل وجود باقی نہیں رہتا۔ چنانچہ ہنٹ نے اپنی تصنیف: ہمہ الٰہیت (لندن ۱۸۹۳ء)

میں (ص ۱۴۰) پر لکھا ہے: "انگریزی شعرا میں شیلے حلول کا علمبردار ہے۔ وہ ایک شخصی خدا کا جو خالق ہے، صریحاً منکر ہے۔" اس سے ثابت ہوا کہ Pantheist. وہ ہے جو شخصی خدا کا منکر ہو۔ لہٰذا رادھا کرشنن اور اقبال دونوں Pantheist نہیں ہیں بلکہ وحدتِ وجود کے قائل ہیں۔

اب اقبال کے کلام سے بترتیبِ زمان وہ اشعار ملاحظہ ہوں، جو وحدتِ وجود پر دلالت کرتے ہیں۔ ان کے مطالعے سے یہ حقیقت منکشف ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی زندگی کے کسی دور میں بھی Pantheism. یعنی حلول کے قائل نہیں رہے اس سے ان لوگوں کی غلط فہمی کا ازالہ بھی ہو جائیگا جو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ ابتدا میں Pantheist. تھے مگر بعد کو اس عقیدے سے بیزار ہو گئے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ کسی زمانہ میں بھی Pantheist. نہیں تھے کیونکہ کوئی مسلمان Pantheist. نہیں ہو سکتا۔

چشمِ غلط نگر کا یہ سارا قصور ہے — عالم ظہورِ جلوۂ ذوقِ شعور ہے — (بانگِ درا)
میں حسن ہوں کہ عشقِ سراپا گداز ہوں — کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں — (قبل ۱۹۰۵ء)[۲۴]

وہی اک حسن ہے، لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں — یہ شیریں بھی ہے، گویا بیستوں بھی، کوہکن بھی ہے — (ایضاً)[۲۵]

محفلِ قدرت ہے اک دریائے بے پایانِ حسن — آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفانِ حسن — (ایضاً)[۲۶]
وہیں سے رات کو ظلمت ملی ہے — چمک تارے نے پائی ہے جہاں سے — (ر ر)[۲۷]

جنھیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
وہ نکلے میرے ظلمت خانۂ دل کے مکینوں میں
چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے
وہ ناز آفریں ہے جلوہ پیرا نازنینوں میں — (بانگِ درا قبل ۱۹۰۵ء)[۲۸]

کمال وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوکِ نشتر سے تو جو چھیڑے
یقیں ہے مجھ کو گرے رگِ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا — (ایضاً)[۲۹]

چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں، شرارے میں — جھلک تیری ہویدا چاند میں، سورج میں، تارے میں — (ایضاً)[۳۰]

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است   ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد   آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او   غیرِ او پیداست، از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خصومت کاشت است   خویشتن را غیرِ خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را   تا فزاید لذتِ پیکار را
چوں حیاتِ عالم از زورِ خودی است   پس بقدرِ استواری زندگی است   (اسرارِ خودی ص ۱۰، ۱۱) ۱؎

برسرِ ایں باطلِ حق پیرہن   تیغِ "لا موجود الا ھو" بزن   (رموزِ بیخودی ص ۱۰۸) ۲؎

(دوسرا مصرع وحدۃ الوجود کا ببانگِ دہل اعلان کر رہا ہے جس کی تردید محال ہے)

خودی اندر سرِ ہر کس نہادند   تنم چوں دیگراں از خاک و خون است
ولے ایں راز کس جز من نداند   ضمیرِ خاک و خونم بے چگون است   (پیامِ مشرق ص ۲۲) ۳؎

گدائے جلوہ رفتی بر سرِ طور   کہ جانِ تو ز خود نا محرمے ہست
قدم در جستجوے آدمے زن   خدا ہم در تلاشِ آدمے ہست   (ایضاً) ۴؎

ز انجم تا بہ انجم صد جہاں بود   خرد ہر جا کہ پر زد، آسماں بود
ولیکن چوں بخود نگریستم من   کرانِ بیکراں در من نہاں بود   (ایضاً) ۵؎

دلِ من در طلسمِ خود اسیر است   جہان از پرتوِ او تاب گیر است
مپرس از صبح و شامم زآفتابے   کہ پیشِ روزگارِ من پریر است   (ایضاً) ۶؎

نوا در سازِ جاں از زخمۂ تو   چسان در جانی و از جاں برونی
چراغم، با تو سوزم، بے تو میرم   تو اے بیچونِ من! بے من چگونی   (ایضاً) ۷؎

کراجوئی، چرا در پیچ و تابی   کہ او پیداست، تو زیرِ نقابی

تلاشِ او کنی، جز خود نہ بینی　　تلاشِ خود کنی، جز او نیابی (ایضاً)[۵۶]

واضح رہے کہ آخری رباعی میں اقبال نے مرشد رومیؒ کے اس قول کو نظم کر دیا ہے " خدا یا! ایں چہ بوالعجبی است کہ با دوستان خودی کنی۔ وقتیکہ ترا می جوئیم خود را می یابیم و وقتیکہ خود را می جوئیم ترا می یابیم " اور مرشدؒ نے جو کچھ کہا ہے، یہی سلطان العارفین حضرت بایزید بسطامیؒ ان سے پہلے فرما چکے ہیں:

" چون خود را می جوئیم، خدا را می یابم خود را غائب یابم و چون خدا را می جوئیم خود را می یابم "

ز آغاز خودی کس را خبر نیست　　خودی را حلقۂ شام و سحر نیست
ز خضر ایں نکتۂ نادر شنیدم　　کہ بحر از موجِ خود دیرینہ تر نیست　　(پیامِ مشرق)[۵۷]

زہی گر صوفیان با صفا را　　خدا جویان معنیٰ آشنا را
غلامِ ہمت آں خود پرستم　　کہ با نورِ خودی بیند خدا را

(من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کا فارسی میں ترجمہ ہے)

تو میگوئی کہ من ہستم، خدا نیست　　جہانِ آب و گل را انتہا نیست
ہنوز ایں راز بر من ناکشوده است　　کہ چشمم آنچہ بیند ہست یا نیست　　(ایضاً)[۵۸]

(دیکھیے دلکش انداز میں مادیت اور تصوریت کے نقطۂ نگاہ کو پیش کر کے مادیت پرست کو ترکی بترکی جواب دیا ہے۔ فافہم وتدبر) (ایضاً)[۵۹]

دم و گرمِ نوائی است　　جاں؟ چہرہ کشائی است
ہنوز ایں رازِ خدائی است　　(ایضاً)[۶۰]

نم در رگِ ایّام ز اشکِ سحر ماست
ایں زیر و زبر چیست؟ فریبِ نظر ماست　　(ایضاً)[۶۱]

(کائنات فریبِ نظر ہے، یعنی اس کا وجود حقیقی نہیں ہے۔ یہی وحدۃ الوجود ہے)

گماں مبر کہ سرشتند در ازل گلِ ما　　کہ ما ہنوز خیالیم در ضمیرِ وجود　　(ایضاً)[۶۲]

جب میں نے علامہ مرحوم سے اس کا مطلب پوچھا تو فرمایا God is, man is becoming. یعنی خدا ہے، انسان ہونے میں ہے۔ یہ انگریزی جملہ کہہ کر اردو میں کہنے لگے: یہ شعر پڑھو غور سے، تو مطلب واضح ہو جائے گا (یہ غالباً ۱۹۲۱ء کی بات ہے)

چو موج می تپد آدم بجستجوے وجود — ہنوز تا بکمر در میانۂ عدم است (زبور عجم ص)

دلا ز شیخ و زنار کشیدن آموز — کہ نگاہ تو دو بین است ندیدن آموز

یہ شعر حد اصل مرشد رومیؒ کے اس شعر کی تفسیر ہے:

در من و ما سخت کردہ استی " تو رست — ہست ایں جملہ خرابی از دو ہست

پیر اور مرید نے کیسے واضح اور دلکش انداز میں وحدت وجود کا اثبات اور دو وجودوں کا ابطال کیا ہے۔ فافہم و تدبر

میانۂ من و او ربط دیدہ و نظرات — کہ با نہایت دوری ہمیشہ با او ایم (زبور عجم ص)

بے تو از خواب عدم چشم کشودن نتوان — بے تو بودن نتوان، با تو نمودن نتوان

در جہان است دل ما کہ جہان در دل ماست — لب فرو بند کہ ایں عقدہ کشودن نتوان (ایضاً ص)

ہم با خود و ہم با او ہجران کہ وصال است ایں

اے عقل! چہ می گوئی؟ اے عشق! چہ فرمائی؟ (ایضاً ص)

ایں جہان چیست، صنم خانۂ پندار من است

جلوۂ او گرو دیدۂ بیدار من است

ہستی و نیستی، از دیدن و نا دیدن من!

چہ زمان و چہ مکان، شوخی افکار من است (زبور عجم ۲۷ ص ۸۹ و ۱۰۱)

(فائدہ - یعنی اقبال کی رائے میں کائنات کا وجود حقیقی یا مستقل نہیں ہے)

من بتلاش تو روم، یا بتلاش خود روم

عقل و دل و نظر ہمہ گمشدگان کوے تو (ایضاً ص)

مرغ خوش لہجہ و شاہین شکاری از تست

زندگی را روش نوری و ناری از تست (ایضاً ص)

روشن از پرتو آں ماہ و لے نیست کہ نیست

با ہزار آئینہ پرداختنش را نگرید (ایضاً ص)

(یہ کائنات اس کے پرتو سے روشن (موجود) ہے؛ یہی وحدت الوجود ہے)

بضمیرت آرمیدم تو بجوشش خود نمائی
بکنارہ برفگندی دُرِ آبدار خود را (ایضاً)[93]

(انسانی خودی ایزدی خودی کی نمائش ہے۔ یہی وحدۃ الوجود ہے)

درونِ سینۂ ما دیگرے! چہ بوالعجبی است
کہ باخبر ز توئی یا کہ ما و چارۂ خودیم!
کشائے پردہ ز تقدیرِ آدم خاکی
کہ ما بہ رہگذرِ تو در انتظارِ خودیم (ایضاً)[94]

(یعنی انسانی خودی عین ذات ہے؛ اور یہی وحدۃ الوجود ہے)

چہ حرم، چہ دیر، ہر جا سخنے ز آشنائے
کہ ہیچ کس ز رازِ من و تو خبر ندارد

(رازِ من و تو یہی ہے کہ "من و تو" میں غیریت اعتباری ہے، عینیت حقیقی ہے۔ من درحقیقت "تو" کا پرتو ہے، یا مظہر ہے جیسا کہ مذکورہ بالا اشعار میں بصراحت مذکور ہے؛ اور یہی وحدۃ الوجود ہے)

ما از خدائے گم شدہ ایم اُو بجستجو است
چوں ما نیازمند گرفتارِ آرزو است
در خاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ ماییم یا کہ اوست (زبورِ عجم)[95]

(یہ پوری غزل وحدۃ الوجود کی آئینہ دار ہے۔ آخری مصرع میں کیسی شانِ دلکشی کے ساتھ رمزیہ انداز میں "ما و او" کی عینیت ثابت کی ہے۔)

ز ایں عالم حجاب او را ز آں عالم نقاب او را
اگر تابِ نظر داری، نگاہے می توان کردن (ایضاً)[96]

از ہر کس کنارہ گیر، صحبتِ آشنا طلب
ہم ز خدا خودی طلب، ہم ز خودی خدا طلب (ایضاً)[97]

از خود اندیش و ازین بادیہ ترسان مگذر
کہ تو ہستی و وجود دو جہان چیزے نیست (ایضاً)

سخن از بود و نابود جہان با من چہ می گویی
من این دانم کہ من ہستم ندانم این چہ نیرنگ است (ایضاً)
نہ بجاست زندگانی، نہ زجاست زندگانی
ہمہ جاست زندگانی، ز کجاست زندگانی (ایضاً)
صورت گرے کہ پیکر روز و شب آفرید
از نقش این و آں بہ تماشائے خود رسید (ایضاً)

(نقش ایں و آں مظہر ذات باری ہے اور یہی وحدۃ الوجود ہے۔)

اگر زیری، ز خود گیری زبر شو   خدا خواہی؟ بخود نزدیک تر شو (گلشن راز جدید)

کیونکہ خودی عین خدا ہے، بلحاظ اصل خویش اس لیے تو اقبال ہمیں مشورہ دیتے ہیں کہ اگر خدا کو (دیکھنا) چاہتے ہو تو خودی کی معرفت حاصل کرو۔ معرفت کو نزدیکی سے تعبیر کیا ہے یہی وحدۃ الوجود ہے)

من و او چیست؟ اسرار الٰہی است   من و او بر دوام ما گواہی است
بہ بزم ما تجلی ہاست، بنگر   جہان ناپید و او پیداست بنگر (ایضاً)

نہ ما را در فراق او عیارے   نہ او را بے وصال ما قرارے

نہ او بے ما، نہ ما بے او، چہ حال است   فراق ما فراق اندر وصال است (ایضاً)
ذات حق را نیست این عالم حجاب   غوطہ را حائل نگردد نقش آب (جاوید نامہ ۱۹۳۲ء)

در دو عالم ہر کجا آثار عشق   ابن آدم سرے از اسرار عشق (ایضاً)

(اگر اسرار عشق کی جستجو کی جائے تو جویا وحدت الوجود تک پہنچ جائے گا)

کس ز سر عبدہ آگاہ نیست   عبدہ جز سر الا اللہ نیست
لا الٰہ تیغ و دم او عبدہ   فاش تر خواہی، بگو: ہو عبدہ (ایضاً)

(جو لوگ قلتِ تدبیر کی وجہ سے اقبال کو وحدت الوجود کا مخالف سمجھتے ہیں، وہ ان شعروں کو پڑھیں اور خود ہی فیصلہ کریں کہ دنیا میں کس شاعر نے عقیدۂ وحدتِ وجود کو اس سے زیادہ واضح لفظوں میں کہیں بیان کیا ہے۔ منکرین اور مخالفین دونوں بار بار پڑھیں ھو عبدہٗ، ھو عبلہٗ تاکہ وحدت الوجود کی حقیقت دل پر نقش ہو جائے۔ کیا ان اشعار کو پڑھنے کے بعد بھی کسی صاحبِ عقل و ہوش کے دل میں کوئی شبہ باقی رہ سکتا ہے کہ اقبال وحدت الوجود کے علمبردار نہیں ہیں)

حق ہویدا با ہمہ اسرارِ خویش
از نگاہِ من کند دیدارِ خویش (ایضاً)[۹]

چیست بودن، دانی اے مردِ نجیب
از جمالِ ذاتِ حق بُردن نصیب (ایضاً)[۱۰]

از ضمیرِ کائنات آگاہ اوست
تیغِ لاموجود اِلّا اللہ اوست (مسافر ۱۹۳۲ء)[۱۱]

(یعنی اللہ کے سوا اور کوئی شے حقیقی معنی میں موجود نہیں ہے۔ اور یہی وہ وحدت الوجود ہے، جس کی تبلیغ اقبال نے ساری عمر کی)

راز دانِ خیر و شر گشتم ز فقر — زندہ و صاحب نظر گشتم ز فقر
یعنی آں فقرے کہ داند راہ را — بیند از نورِ خودی اللہ را (ایضاً)[۱۲]

مٹا دیا مرے ساقی نے عالم من و تو
پلا کے مجھ کو مے لا الٰہ الّا ھو (بالِ جبریل ۱۹۳۵ء)[۱۳]

یہ نکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے — کہ جاں مرتی نہیں مرگِ بدن سے
چمک سورج میں کیا باقی رہے گی — اگر بیزار ہو اپنی کرن سے

(ذاتِ ایزدی بمنزلہ آفتاب ہے اور روحِ انسانی بمنزلہ شعاع ہے جس طرح شعاعیں آفتاب سے صادر ہوتی ہیں ارواح خدا سے صادر ہوتی ہیں۔ یہی وحدت وجود ہے اور اس تشبیہ کو سب سے پہلے فلاطینوس نے پیش کیا تھا۔)

نگاہ پیدا کر اے غافل، تجلی عین فطرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا (ایضاً)[۱۴]

(ذاتِ حق بمنزلہ دریا ہے، ارواح بمنزلہ امواج ہیں۔ یہی وحدت الوجود ہے۔)

حکیم و عارف و صوفی تمام مستِ ظہور
کسے خبر کہ تجلی ہے عین مستوری (ایضاً)[۱۵]

اقبالیات

یہ ہے خلاصۂ علمِ قلندری کہ حیات
خدنگِ جستہ ہے لیکن کماں سے دور نہیں (ایضاً ص[illegible])

وہ اپنے حسن کی مستی سے ہیں مجبورِ پیدائی
مری آنکھوں کی بینائی میں ہیں اسبابِ مستوری (ایضاً ص[illegible])

ٹوٹا شاخ سے کیوں پھوٹا، میں شاخ سے کیوں ٹوٹا
اک جذبۂ پیدائی، اک لذتِ یکتائی! (ایضاً ص[illegible])

طلسمِ بود و عدم جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے، قادر نہیں ہے جس پہ سخن (ایضاً ص[illegible])

اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجودِ حضرتِ انساں، نہ روح ہے نہ بدن (ضربِ کلیم ۱۹۳۶ء ص[illegible])

(وجودِ انسان نہ روح ہے، نہ بدن، بلکہ پرتو ہے ذاتِ باری کا یا تجلی ہے اسما و صفات کی؛ اور یہی وحدت الوجود ہے۔)

نہ با مُلّا نہ با صوفی نشینم
تو میدانی کہ من آنم نہ اینم
نویس اللہ بر لوحِ دلِ من
کہ ہم خود را ہم او را فاش بینم (ارمغانِ حجاز ص۱۴۰)

ترا اے نادان: دلِ آگاہ دریاب
بخود مثلِ نیاگاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز لا موجود الا اللہ دریاب

(یہاں صاف لفظوں میں وحدت الوجود کا اقرار کیا ہے۔ فافہم، تدبر)

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز
بناخن سینہ کاویدن بیاموز
اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز (ایضاً ص۱۴۱)

جہانِ دل، جہانِ رنگ و بو نیست
درو پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ھو نیست (ایضاً ص۱۴۲)

خودی را از وجودِ حق وجودے خودی را از نمودِ حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر کجا بودے اگر دریا نبودے (ایضاً)[۲۳]

کفِ خاکے کہ دارم از درِ اُوست گُل و ریحانم از ابرِ ترِ اُوست
نہ "من" را می شناسم من، نہ اُو را ولے دانم کہ "من" اندر برِ اوست (ایضاً)[۲۴]

ان اشعار کے مطالعے سے قارئین کرام پر یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ اقبال نے اپنی تمام تصانیف میں وحدتِ وجود کی تعلیم دی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ انہوں نے کہیں "ہمہ اوست" کا نظریہ پیش کیا ہے، کہیں "ہمہ از دست" کا اور کہیں "ہمہ با اوست" کا لیکن یہ سب مسلکِ وحدتِ وجود ہی کی تعبیریں ہیں۔ ان تینوں تعبیروں کی بنیاد وحدتِ وجود ہی ہے یعنی حقیقی معنی میں صرف اللہ ہی موجود ہے (لا موجود الا اللہ) کائنات کا وجود حقیقی نہیں ہے بلکہ ظلّی ہے جو بظاہر موجود ہے اور مشہود ہے مگر درحقیقت اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ جیسے شعلۂ جوالہ کہ بظاہر موجود ہے مگر درحقیقت موجود نہیں ہے اور یہی مسلک شیخ احمد سرہندی کا ہے۔ چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

> جاننا چاہیے کہ عالم کا ثبوت مرتبۂ حس و وہم میں ہے، نہ کہ مرتبہ خارج میں۔ خارج میں ذات و صفاتِ واجب کے علاوہ اور کوئی شے موجود نہیں ہے۔ اس کی مثال نقطۂ جوالہ اور دائرہ موہومہ ہے کہ دراصل خارج میں صرف نقطہ موجود ہے اور دائرہ معدوم ہے غرض حق جل و علا خارج میں کوئی شے موجود ہے۔۔۔۔۔ اس فقیر کے نزدیک حقائقِ ممکنات عدمات ہیں اور حضرت شیخؒ کے نزدیک حقائقِ ممکنات وجوبات متنزلہ ہیں۔ (مکتوب نمبر ۸۵ دفتر سوم)

یہ مکتوب خاصا طویل ہے، میں نے اس میں سے چند فقرے اپنے قول کی تائید کے لیے یہاں درج کر دیے ہیں۔ وحدت وجود کا مفہوم یہی ہے، جو شیخ سرہندی نے بیان فرمایا ہے کہ خارج میں یعنی کائنات میں ذات و صفاتِ واجب تعالیٰ کے سوا اور کوئی شے فی الحقیقت موجود نہیں ہے۔ یعنی وجود صرف ذاتِ واجب میں منحصر ہے۔ کائنات کا وجود حسّی یا وہمی ہے۔

آخری فقرے سے ثابت ہے کہ شیخ احمدؒ اور ابن عربی میں اصلاً کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دونوں وحدتِ وجود ہی کے قائل ہیں۔ اختلاف اس کی تعبیر میں ہے کہ وحدت وجود کو تسلیم کر لینے کے بعد ممکنات کی کیا حقیقت ہے۔ ابن عربی کے نزدیک حقائقِ ممکنات وجوداتِ متنزلہ (صور علمیہ) ہیں اور شیخ احمدؒ کے نزدیک حقائقِ ممکنات وہ عدمات ہیں جنہوں نے علمِ واجب میں تعین پیدا کر لیا ہے[۲۵] (تفصیل کے لیے دیکھو مکتوب مذکور)

اسی لیے شاہ ولی اللہ نے فرمایا ہے کہ دونوں وحدتِ وجود کے قائل ہیں، صرف تعبیر کا فرق ہے[۲۶] (تفصیل کیلئے دیکھو مکتوب مدنی) رادھا کرشنن اور اقبال کے افکار میں مماثلت اور مطابقت کے کئی پہلو ابھی تشنۂ تفصیل ہیں۔ مثلاً[۲۷]

(الف) وجود اور حیات کی بحث

(ب) وجدان اور عقل کا باہمی تعلق اور ان کی ماہیت

(ج) اشتراکیت اور جدلی مادیت پر دونوں کی تنقید

(د) تہذیب مغرب پر دونوں کی تنقید

(ھ) روح یا مادّے کی بحث

(و) صوفیانہ تجربے کی ماہیت اور اس کے حصول کے طریقے

(ز) عقل کی نارسائی کی بحث

لیکن ان مباحث سے بخوف طوالت قطع نظر کرتا ہوں میرا مقصد اس مضمون سے یہ ہے کہ اہل علم کے دل میں رادھاکرشنن اور اقبال کی تصانیف کے تقابلی مطالعے کا ذوق پیدا ہو تاکہ یہ حقیقت ان پر منکشف ہوجائے کہ ان دونوں فلسفیوں نے اپنے اپنے مخصوص انداز میں عصر حاضر کی مادّہ پرستانہ ذہنیت کے ابطال میں ناقابل فراموش کارنامہ انجام دیا ہے۔ اس لیے عصر حاضر میں جو لوگ خدا پرستی کے علمبردار ہیں، ان پر ان دونوں حکیموں کا بڑا احسان ہے۔ دونوں حکیم اپنا اپنا فرض انجام دے چکے جیسا کہ خود ان میں سے ایک نے نظم میں اور دوسرے نے نثر میں اعلان کیا ہے۔

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است (اقبال)

رادھاکرشنن فرماتے ہیں:

میری تمام تر کوشش یہ رہی ہے کہ تعلیم یافتہ طبقے کو اس حقیقت سے آگاہ کردوں کہ جب تک انسان کا رشتہ خدا سے استوار نہ ہوگا، نہ وہ خود اطمینانِ قلب حاصل کرسکتا ہے نہ اس دنیا کو امن و اطمینان کی نعمت سے بہرہ ور کرسکتا ہے۔ صرف مذہب ہی میں یہ قوت ہے کہ وہ انسان کو ہر قسم کے خوف سے نجات دلا سکتا ہے۔"

اب ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم ان دونوں علمبرداران توحید ایزدی کے خیالات سے استفادہ کریں اور ان کو دوسروں تک پہنچائیں۔

مضمون ختم کرنے کے بعد مجھے خیال آیا کہ میں نے ایک جگہ یہ لکھا ہے کہ اقبال کے یہاں وحدت الوجود کی تینوں تعبیریں موجود ہیں مگر ان کی مثالیں نہیں دیں۔ یہ لکھتے وقت میرے ذہن میں یہ بات تھی کہ اس مضمون کے پڑھنے والے ان صدر ترین

(تعبیروں) سے آگاہ ہوں گے۔ اس لیے انہیں بتانے کی ضرورت نہیں لیکن پھر سوچا کہ شاید کسی کو آگاہی نہ ہو اس لیے اس جگہ ایک ایک مثال درج کیے دیتا ہوں:

(الف) ہمہ اوست کی مثال

یہ عالم سالمات مادی کی میکانکی حرکت سے ہے کہ فکر انسانی کی آزادانہ حرکت (یعنی یہ عالم من حیثیت المجموع) کچھ نہیں ہے مگر انائے کبیر (خدا) کی تجلی...... ہم حیات ایزدی (وجود حق) کے سمندر میں مچھلیوں کی طرح زندگی بسر کرتے ہیں اور اس حیات سے استفاضۂ وجود کرتے رہتے ہیں۔

(تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (آکسفورڈ ۱۹۳۴ء) ص ۶۸

تصوف اسلام کی تاریخ میں شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربیؒ پہلے محقق ہیں جنہوں نے فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم میں اس حقیقت کو بدلائل عقلیہ و نقلیہ مبرہن کیا ہے کہ یہ کائنات حق تعالےٰ کے اسماء وصفات کی تجلی کا دوسرا نام ہے۔ رومیؒ، جامیؒ، عراقیؒ، بیدلؒ، ملا محب اللہ بہاری، ملا بحر العلوم، علامہ فضل حق خیرآبادی اور دیگر عرفاء وعلماء اور حکما نے شیخ اکبرؒ ہی کے افکار کی ترجمانی کی ہے۔ اور عصر حاضر میں علامہ اقبال نے انہیں بزرگوں سے استفادہ کیا ہے جیسا کہ وہ خود فرماتے ہیں:

نہ از ساقی نہ از پیمانہ گفتم   حدیث عشق بے باکانہ گفتم
شنیدم آنچہ از پاکان امت   ترا با شوخی رندانہ گفتم

کرا جوئی چرا در پیچ و تابی   کہ او پیداست، تو زیر نقابی
تلاش او کنی، جز خود نہ بینی   تلاش خود کنی، جز او نیابی

(ب) ہمہ با اوست کی مثال

بے تو از خواب عدم چشم کشودن نتوان
بے تو بودن نتوان، با تو نبودن نتوان

(ج) ہمہ از اوست کی مثال

خودی را از وجود حق وجودے   خودی را از نمود حق نمودے
نمی دانم کہ این تابندہ گوہر   کجا بودے، اگر دریا نبودے

(د) ان تینوں تعبیروں کو اس رباعی میں جمع کر دیا ہے۔

تو اے نادان ز دل آگاہ دریاب
بخود مثل نیاگان راہ دریاب
چسان مومن کند پوشیدہ را فاش
ز "لا موجود الا اللہ" دریاب

راقم الحروف کا مسلک بھی یہی ہے کہ لا موجود الا اللہ یا ایکم اُدویتم

حواشی

ا۔ اتصالی بے تکیف بے قیاس — ہست رب الناس را با جان ناس (رومی)

۲۔ بسوادِ دیدۂ تو نظر آفریدہ ام من — بضمیرِ تو جہانی دگر آفریدہ ام من (اقبال)

۳۔ رادھا کرشنن کا فلسفہ : اا

۴۔ طریقت بجز خدمت خلق نیست — بہ تسبیح و سجادہ و دلق نیست (سعدی)

۵۔ مرا از منطق آید بوے خامی — دلیلِ او دلیلِ ناتمامی

در دلہائے بستہ را کشاید — دو بیت از پیرِ رومی یا ز جامی (ارمغان حجاز)

۶۔ کمال زندگی دیدار ذات است — طریقش رستن از بند جہات است (جاوید نامہ)

۷۔ ہر کہ رمزِ مصطفیٰ فہمیدہ است — شرک را در خوف مضمر دیدہ است

۸۔ ہر کہ او را قوت تخلیق نیست — نزدِ ما جز کافر و زندیق نیست

۹۔ Enneads, VI, 9, 10.

۱۰۔ خودی پنہاں ز حجت بی نیاز است — یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است

۱۱۔ اتصال بے تکیف بے قیاس — ہست رب الناس را با جان ناس (رومی)

۱۲۔ نفسِ امارہ کی بنیادی صفات پانچ ہیں۔ بقیہ صفات انہیں سے یا انہیں کے تعامل سے پیدا ہوتی ہیں۔ کام سے مراد ہے شدید جنسی میلان۔ کرودھ بمعنی غضب۔ موہ سے مراد ہے دنیا کی دلکش چیزوں پہ فریفتگی۔ لوبھ بمعنی حرص و طمع۔ اور اہنکار بمعنی تکبر، خود بینی، خود پرستی یا عجب۔ قرآن نے ان کو "ھویٰ" سے تعبیر فرمایا ہے۔

۱۳۔ ویراگ کے لفظی معنی ہیں دنیا کی دلفریب اشیا سے قطع نظر کر لینا۔
قرآن نے اسے تبتل سے تعبیر کیا ہے۔ دیکھئے سورۃ "مزمل آیت نمبر ۸"
"وتبتل الیہ تبتیلا" (اور دنیاوی لذات سے کامل طور قطع تعلق کر لو۔)

۱۴۔ "زندگی کا تصوریتی زاویۂ نگاہ" ص ۱۲۷

۱۵۔ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" ص ۳

۱۶۔ "ایضاً" ص ۷

۱۷۔ "زندگی کا تصوریتی زاویۂ نگاہ" ص ۲۰۲

۱۸ "زندگی کا تصور ریتی زاویۂ نگاہ" ص ۲۹۴
۱۹ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" ص ۱۱۹
۲۰ "زندگی کا تصور ریتی زاویۂ نگاہ" ص ۳۴۴
۲۱ "ایک اعتراف کے اوراق" ص ۹۶
۲۲ ایضاً ص ۴۱
۲۳ ص ۳۵
۲۴ ایضاً ص ۳۶
۲۵ ایضاً ص ۳۸
۲۶ ایضاً ص ۳۹
۲۷ ایضاً ص ۴۰
۲۸ ایضاً ص ۴۵
۲۹ جاوید نامہ
۳۰ گلشن راز جدید
۳۱ حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو
کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمارا (حافظ)

ہر اک بات پر کہتا تھا : "من نمی دانم"
یہ بات سچ ہے کہ اکبر بڑا ہی عالم تھا (اکبر الٰہ آبادی)

۳۲ ضرب کلیم
۳۳ جاوید نامہ
۳۴ ایضاً
۳۵ ایضاً
۳۶ ارمغان حجاز
۳۷ ایضاً
۳۸ زبور عجم

۳۹؎ زبورِ عجم
۴۰؎ "تشکیلِ جدید" ص ۷۶، ۷۷
۴۱؎ ایضاً ص ۱۱۶
۴۲؎ دراصل ڈاکٹر صاحب نے قرآن حکیم کی اس آیت کا ترجمہ کر دیا ہے: نحن اقرب الیہ من حبل الورید
۴۳؎ پیامِ مشرق
۴۴؎ بالِ جبریل
۴۵؎ ایضاً
۴۶؎ ضربِ کلیم
۴۷؎ بالِ جبریل
۴۸؎ ایضاً
۴۹؎ ضربِ کلیم
۵۰؎ ایضاً
۵۱؎ جاوید نامہ
۵۲؎ پس چہ باید کرد
۵۳؎ پیامِ مشرق
۵۴؎ ضربِ کلیم
۵۵؎ ایضاً
۵۶؎ پیامِ مشرق
۵۷؎ بالِ جبریل
۵۸؎ زبورِ عجم
۵۹؎ بالِ جبریل
۶۰؎ "تشکیلِ جدید" ص ۶۸
۶۱؎ ایضاً ص ۵۴
۶۲؎ فلسفۂ عصرِ حاضر پر مذہب کا اقتدار ص ۴۴۵
۶۳؎ ص ۳۴۰

۶۴ بانگِ درا قبل ۱۹۰۵ء

۶۵ ایضاً

۶۶ ایضاً

۶۷ ایضاً

۶۸ ایضاً درا قبل ۱۹۰۵ء

۶۹ ایضاً

۷۰ ایضاً

۷۱ اسرارِ خودی ۱۹۱۸ء

۷۲ رموزِ بےخودی

۷۳ پیام مشرق ۱۹۲۲ء

۷۴ ایضاً

۷۵ ایضاً

۷۶ ایضاً

۷۷ ایضاً

۷۸ اس رباعی کے ضمن میں یہ واقعہ لائق تذکرہ ہے کہ ڈاکٹر عبدالوہاب عزام بے مرحوم (سابق سفیر مصر متعینہ پاکستان) نے جب "پیام مشرق" کا عربی میں ترجمہ کیا، تو اس سے یہ رباعی خارج کر دی جب میں نے اس ترجمے میں یہ رباعی نہ پائی تو مرحوم سے اس کا سبب دریافت کیا۔ انہوں نے کہا کہ اس رباعی میں اقبال نے وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے اور میں اس مسلک سے اختلاف رکھتا ہوں۔ اس لیے میں نے اسے خارج کر دیا۔ میں یہ جواب سن کر حیران رہ گیا کہ یہ بات تو آدابِ ترجمہ کے سراسر خلاف ہے کہ مترجم جو بات اپنے مسلک کے خلاف پائے اسے حذف کرتا چلا جائے (چشتی)

۷۹ پیام مشرق

۸۰ ایضاً

۸۱ ایضاً

۸۲ ایضاً

۸۳ ایضاً

۸۴؎ پیام مشرق
۸۵؎ زبور عجم
۸۶؎ ایضاً
۸۷؎ ایضاً
۸۸؎ ایضاً
۸۹؎ زبور عجم۔ ۱۹۲۷ء
۹۰؎ ایضاً
۹۱؎ ایضاً
۹۲؎ ایضاً
۹۳؎ ایضاً
۹۴؎ ایضاً
۹۵؎ ایضاً
۹۶؎ ایضاً
۹۷؎ ایضاً
۹۸؎ ایضاً
۹۹؎ ایضاً
۱۰۰؎ ایضاً
۱۰۱؎ ایضاً
۱۰۲؎ گلشن راز جدید
۱۰۳؎ ایضاً
۱۰۴؎ ایضاً
۱۰۵؎ جاوید نامہ ۱۹۳۲ء
۱۰۶؎ ایضاً
۱۰۷؎ ایضاً
۱۰۸؎ ایضاً

۱۰۹ ایضاً
۱۱۰ مسافر ۱۹۳۲ء
۱۱۱ ایضاً
۱۱۲ بال جبریل ۱۹۳۵ء
۱۱۳ ایضاً
۱۱۴ ایضاً
۱۱۵ ایضاً
۱۱۶ ایضاً
۱۱۷ ایضاً
۱۱۸ ایضاً
۱۱۹ ضرب کلیم ۱۹۳۷ء
۱۲۰ ارمغان حجاز
۱۲۱ ایضاً
۱۲۲ ایضاً
۱۲۳ ایضاً
۱۲۴ ایضاً
۱۲۵ یعنی شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ
۱۲۶ مکتوبات
۱۲۷ مکتوب مدنی

اقبالؒ پر داغ کے اثرات

پروفیسر جگن ناتھ آزاد

تھی زبانِ داغ پر جو آرزو ہر دل میں ہے

لیلٰے معنی وہاں بے پردہ یاں محمل میں ہے

اقبال فکری اعتبار سے دنیا کے متعدد فلسفیوں سے متاثر ہوئے ہیں اور شعری اعتبار سے دنیا کے کئی شعراء سے جن میں اردو کے شعراء بھی شامل ہیں۔ ہرمن ہیس نے اقبال کو تین اقلیموں کا شاعر کہا ہے اور ہیس کے بقول ان تین اقلیموں میں سے ایک اقلیم قدیم ہندوستانی فلسفہ ہے۔ دوسری اقلیم ہے یورپی فلسفہ اور تیسری اقلیم ہے اسلامی فلسفہ۔ لیکن یہ تو فلسفے کی بات ہوئی۔ شاعری کا جہاں تک تعلق ہے اقبال متعدد شعراء سے متاثر ہوئے ہیں۔ اور ان کے کلام کے اکثر حصوں پر اُن شعراء کی چھاپ نظر آتی ہے جیسے "شکوہ" پر میر تقی میر کی واسوخت کا اور "پنجاب کا جواب" پر میر انیس کا اثر نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ لیکن جب ہم بالخصوص اس موضوع پر بات کرتے ہیں کہ داغ کے اقبال پر کیا اثرات رہے ہیں تو ہمارے پیشِ نظر یہ حقیقت ہوتی ہے کہ داغ، اقبال کے استاد تھے اور اقبال نے ایک مدت تک داغ کے رنگ میں غزلیں کہی ہیں۔

یہاں ایک بات جملۂ معترضہ کے طور پر میں یہ عرض کردوں کہ بقول سید نذیر نیازی 'شاعری میں اقبال کے پہلے اُستاد مولوی میر حسن ہیں۔ اگرچہ میں اپنے ایک مقالے میں اس بات کی تردید کر چکا ہوں اور اس سلسلے میں میری دلیل یہ ہے کہ اقبال کے اپنے بیان کی روشنی میں اس بات کی واضح تردید ہمیں نظر آتی ہے لیکن چونکہ یہ دعوٰے سید نذیر نیازی نے کیا ہے اس لئے اسے نظرانداز کرنے کے عوض میں نے یہ سوچا کہ برسبیل تذکرہ ہی سہی، اس کا ذکر بیان کردوں۔

گویا راقم الحروف کے نزدیک یہ ایک حقیقت ہے کہ شاعری میں اقبال کے پہلے اور آخری استاد فصیح الملک نواب مرزا داغ دہلوی تھے۔ ایک آدھ شعر پہ مشورہ لینے کی بات دوسری ہے۔ مشورہ تو وہ نواب مرزا ارشد گورگانی سے بھی لیتے رہے۔ میرے استاد شمس العلماء مولانا تاجور نجیب آبادی مرحوم نے مجھے بتایا تھا اور لاہور کے بعض ادر

صاحب نظر حضرات نے اس کی تائید کی کہ علامہ کا یہ شعر ؎

کبھی اے حقیقتِ منتظر، نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

اپنی اصل صورت میں یوں تھا ؎

کبھی اے حقیقتِ مُستَتَر نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

مولانا غلام قادر گرامی نے پہلے مصرعے میں لفظ "مُستَتَر" کو بدل کے "منتظر" کر دیا۔ لاہور کے بعض معمر حضرات جو اس واقعے کی تائید کرتے تھے، گرامی مرحوم کا ایک خاص پنجابی جملہ دہراتے ہوئے یہ واقعہ بیان کیا کرتے تھے۔ اور وہ جملہ یہ ہے:

"اوئے ڈاکٹر صیب! اے مُستَتَر کیہ لفظ ہویا۔ منتظر سامنے دا لفظ اے۔ ایہدا تینوں خیال ای نئیں آیا؟"

اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ "اسرارِ خودی" کا مسودہ علامہ نے اشاعت سے قبل سارے کا سارا مولانا گرامی مرحوم کو دکھایا تھا۔ راقم التحریر کے علم میں یہ بات نہیں کہ گرامی نے "اسرارِ خودی" کے کسی شعر یا مصرعے میں کوئی تبدیلی کی یا نہیں۔

اسی طرح پروفیسر آرنلڈ کے مشورے پر علامہ مرحوم نے اپنی پہلی تصنیف "علم الاقتصاد" کا مسودہ علامہ شبلی مرحوم کی خدمت میں بھیجا تھا۔ مولانا شبلی نے اس مسودے میں جا بجا ترمیم و تصحیح کی تھی جس کا اقبال نے خود "علم الاقتصاد" کے دیباچے میں اعتراف کیا ہے، مگر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ نثر میں علامہ شبلی اور اقبال میں استاد اور شاگرد کا رشتہ تھا۔

لیکن داغ مرحوم کے ساتھ اقبال کا تعلق دوسرا تھا۔ انھوں نے باقاعدہ داغ کو خط لکھ کے ان کے حلقۂ تلامذہ میں شامل ہونے کی خواہش کا اظہار کیا تھا۔ اس ضمن میں سر عبدالقادر "بانگِ درا" کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

"شعرائے اردو میں ان دنوں نواب مرزا خاں صاحب داغ دہلوی کا بہت شہرہ تھا اور نظامِ دکن کے اُستاد ہونے سے ان کی شہرت اور بھی بڑھ گئی تھی۔ لوگ جو ان کے پاس جا نہیں سکتے تھے خط و کتابت کے ذریعہ دُور ہی سے ان سے شاگردی کی نسبت پیدا کرتے تھے۔ غزلیں ڈاک میں اُنکے پاس جاتی تھیں اور وہ اصلاح کے بعد واپس بھیجتے تھے۔ پچھلے زمانہ میں جب ڈاک کا یہ انتظام نہ تھا کسی شاعر کو اتنے شاگرد کیسے میسّر آ سکتے تھے۔ اب اس سہولت کی وجہ سے یہ حال تھا کہ سینکڑوں آدمی ان

سے غائبانہ تلمذ رکھتے تھے اور انہیں اس کام کے لیے ایک عملہ اور محکمہ رکھنا پڑتا تھا۔ شیخ محمد اقبال نے بھی انہیں خط لکھا اور چند غزلیں اصلاح کے لیے بھیجیں۔ اس طرح اقبال کو اردو زبان دانی کے لیے بھی ایسے استاد سے نسبت پیدا ہوئی جو اپنے وقت میں زبان کی خوبی کے لحاظ سے فنِ غزل میں یکتا سمجھا جاتا تھا۔ گو اس وقت ابتدائی غزل گوئی میں وہ باتیں تو موجود نہ تھیں جن سے بعدازاں کلامِ اقبال نے شہرت پائی مگر جناب داغ پہچان گئے کہ پنجاب کے ایک دُور افتادہ ضلع کا یہ طالب علم کوئی معمولی غزل گو نہیں۔ انہوں نے جلد کہہ دیا کہ کلام میں اصلاح کی گنجائش بہت کم ہے اور یہ سلسلہ تلمذ کا بہت دیر تک قائم نہیں رہا۔ البتہ اس کی یاد دونوں طرف رہ گئی۔ داغ کا نام اردو شاعری میں ایسا پایہ رکھتا ہے کہ اقبال کے دل میں داغ سے اس مختصر اور غائبانہ تعلق کی بھی قدر ہے اور اقبال نے داغ کی زندگی ہی میں قبولِ عام کا وہ درجہ حاصل کر لیا تھا کہ داغ مرحوم اس بات پر فخر کرتے تھے کہ اقبال بھی ان لوگوں میں شامل ہے جن کے کلام کی انہوں نے اصلاح کی۔ مجھے خود دکن میں ان سے ملنے کا اتفاق ہوا اور میں نے خود ایسے فخریہ کلمات ان کی زبان سے سُنے۔"

(۲)

عام طور سے سمجھا یہ جاتا ہے کہ جب ہم کسی شاعر کی زمین میں شعر کہتے ہیں تو اس سے متاثر ہو کر کہتے ہیں۔ ہو سکتا ہے یہ بات کبھی کبھی صحیح بھی ہو لیکن ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی۔ فرض کیجئے کسی نے مصرع طرح دیا ہے اور ہم اس مصرع پر غزل کہتے ہیں تو ہو سکتا ہے کہ ہمیں یہ بھی معلوم نہ ہو کہ یہ کس شاعر کا مصرع ہے اور اگر معلوم ہو بھی تو ہو سکتا ہے کہ وہ شاعر ہمارا پسندیدہ شاعر نہ ہو۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مصرع طرح نہ دیا جائے لیکن ہمارے تحت الشعور میں کوئی مصرع ہو اور ہم اس پر غزل کہیں۔ اس صورت میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہم نے فلاں شاعر سے متاثر ہو کر اس زمین میں غزل کہی ہے۔

لیکن یہ بات اقبال اور داغ کے تعلق سے نہیں کہی جا سکتی۔ داغ کا اپنے استاد کے طور پر اقبال نے خود انتخاب کیا تھا اور ایسے وقت میں جب اکبر اور حالی ایسے شعرا دنیائے ادب میں موجود تھے۔ اکبر اور حالی وہ شاعر ہیں جن کے ساتھ اقبال مزاجی طور پر ہم آہنگ ہیں۔ داغ کے ساتھ اقبال کی فکری یا مزاجی ہم آہنگی نہیں ہے لیکن اس کا انکشاف اقبال پر غالباً ذرا بعد میں ہوا۔

اقبال جب سیالکوٹ میں تھے اور یہ ۱۸۹۵ء سے پہلے کی بات ہے اُس وقت اقبال ایک تو داغ کے اس غلغلے سے

متاثر ہوئے ہوں گے جو اُس زمانے میں ملک کے طول و عرض میں برپا تھا دوسرا داغ کی زبان کے چٹخارے سے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہیں مولوی میر حسن یا دوسرے بزرگوں نے مشورہ بھی دیا ہو کہ داغ کے شاگرد بن جاؤ۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کہ اس مشورے کو قبول کرنے میں اقبال کی اپنی رضامندی کو بھی دخل رہا ہوگا۔

یہ دراصل اقبال کے لڑکپن کا دور تھا اور اقبال نے ابھی تک اپنی آواز کی دریافت نہیں کی تھی اس لئے انھوں نے کمالِ فن اسی کو سمجھا کہ داغ کے انداز میں، داغ کی زمینوں میں غزل کہیں۔ اُس وقت تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ داغ اُن کے اعصاب پر چھائے ہوئے ہیں۔ اور یہ بات داغ کی زمینوں میں کہی ہوئی غزلوں کے علاوہ اس قسم کے اشعار سے بھی ظاہر ہے:

نسیم و تشنہ ہی اقبال کچھ نازاں نہیں اس پر
مجھے بھی فخر ہے شاگردیٔ داغِ سخنداں کا

جنابِ داغ کی اقبالؔ یہ ساری کرامت ہے
ترے جیسے کو کر ڈالا سخنداں بھی سخنور بھی

گرم ہوتا ہے کبھی ہم پہ جو وہ بُت اقبالؔ!
حضرتِ داغ کے اشعار سُنا دیتے ہیں

(۲)

لیکن دراصل اقبال ایک نودمیدہ پودے کی طرح مختلف اطراف سے اثرات قبول کر رہے تھے۔ پودا زمین سے بھی اثر لیتا ہے، سورج کی روشنی سے بھی، دوسرے فضائی عناصر سے بھی لیکن اِس اثر پذیری میں مالی کی دیکھ بھال کا بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ وہ سنگترے میں مالٹے کا پیوند لگا کر اسے کینو کی شکل دے دیتا ہے۔ ایک پھول میں دوسرے پھول کا رنگ و بُو شامل کر کے ایک نیا پھول معرضِ وجود میں لے آتا ہے۔ یہی اثر داغؔ کا اقبال کے کلام پر ہوا اور کچھ مدت تک داغ کے تربیت یافتہ اقبال کی شاعری داغ کے رنگ میں بھی رہی اور اُس پہ اقبال کا اپنا رنگِ طبیعت بھی کبھی کبھی شب خون مارتا رہا جس سے اقبال بہت دن تک بے خبر رہے۔

اقبال کی ابتدائی شاعری کے زمانے میں غالبؔ کی معنی آفرینی بھی اُن کے سامنے تھی اور اُن کا اوجِ تخیل بھی۔

فکرِ انساں پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا
ہے پرِ مرغِ تخیل کی رسائی تا کجا

حالی کی غزل بھی ان کی نظر سے گزری ہوگی اور مقدمۂ شعر و شاعری بھی، امیر مینائی کی شاعری بھی ان کے سامنے
تھی، بلکہ لاہور کے ایک مشاعرے میں جو بازار حکیماں میں منعقد ہوا، اقبال امیر مینائی کی زبان سے ان کا کلام بھی سن چکے
تھے اور ایک دور میں بات یہاں تک بھی پہنچی تھی کہ :

عجیب شے ہے صنم خانۂ امیرؔ اقبال
میں بت پرست ہوں رکھدی کہیں جبیں میں نے

جب اقبال کی ابتدائی زمانے کی شاعری کا ذکر ہوتا ہے تو ۹۶-۱۸۹۵ء کی ایک غزل کے اس شعر کا ذکر خاص طور سے
کیا جاتا ہے :

اقبالؔ لکھنؤ سے نہ دلّی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے

اس شعر میں "امیر" اور "خمِ زلف" کی موجودگی کے باوجود یہ شعر اس خمِ زلف کی اسیری سے آزاد ہے جو حضرت داغ
کی دین ہو سکتی تھی۔ اس کا انداز مختلف ہے اور اقبال تخلیقِ شعر کے بارے میں جس انداز سے سوچ رہے تھے اس کی طرف
ہماری رہنمائی خمِ زلف کے ذریعے سے نہیں ہو رہی ہے بلکہ خمِ زلفِ کمال کے ذریعے سے ہو رہی ہے لیکن اس غزل کے
باقی چند اشعار دیکھیے۔ داغ کا تتبع واضح طور پر نمایاں ہے:

تم آزماؤ "ہاں" کو زباں سے نکال کے
یہ صدقے ہوگی میرے سوالِ وصال کے

کم بخت اک "نہیں" کی ہزاروں ہیں صورتیں
ہوتے ہیں سو جواب سوالِ وصال کے

جادو عجب نگاہِ خریدار دل میں تھا
بکتا ہے ساتھ بیچنے والا بھی مال کے

ہم موت مانگتے ہیں وہ گھبرائے جاتے ہیں
سمجھے انھوں نے اور ہی معنی وصال کے

مارے ہیں آسماں نے مجھے تاک تاک کر
کیا بے خطا ہیں تیر کمانِ ہلال کے

ان کی گلی میں اور کچھ اندھیرا ہونے جائیے
اے ضعف! دیکھ مجھ کو گرا نا سنبھال کے

چلتے ہوئے کسی کا آنچل جو سرک گیا
بولی حیا حضور! دوپٹہ سنبھال کے

حسرت نہیں کسی کی تمنا نہیں ہوں میں
مجھ کو نکالیے گا ذرا دیکھ بھال کے

میں نے کہا کہ بے دہنی اور گالیاں؟
کہنے لگے کہ بول ذرا منہ سنبھال کے

کہتے ہیں ہنس کے جائیے ہم سے نہ بولیے
قربان جاؤں طرزِ بیانِ ملال کے

بگڑے حیا نہ شوخیٔ رفتار سے کہیں
چلتے نہیں وہ اپنا دوپٹہ سنبھال کے

تصویر میں نے مانگی تو ہنس کر دیا جواب
عاشق ہوئے ہو تم تو کسی بے مثال کے

لیکن اب اسی غزل کے یہ دو شعر دیکھیے:

اے ضبط ہوشیار مرا حرفِ مدعا
قابو میں آ نہ جائے زبانِ سوال کے

موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

ان دو اشعار کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صوفی صد داغ کا رنگ لیے ہوئے ہیں۔ اگرچہ ان میں ہلکی سی داغ کی صدائے بازگشت سنائی دے رہی ہے لیکن اِن میں اُس اقبال کی ایک ہلکی سی جھلک بھی نظر آرہی ہے جو بعد میں رنگِ داغ کی شاعری سے بیزار ہونے والا تھا۔ قریب قریب یہی بات مجھے اس شعر کے بارے میں بھی کہنا ہے:

کہتا ہے خضرِ دشتِ جنوں میں مجھے کہ چل
آتا ہوں میں بھی پاؤں سے کانٹا نکال کے

یہ شعر اسی فکر و فن کا امتزاج ہے جو پورے دس برس بعد اس شعر کی صورت میں ظاہر ہوا:

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے

اب اس غزل کے ساتھ ہی داغ کی بعض زمینوں میں اقبال کی چند غزلیں دیکھیے۔

داغ کی ایک غزل ہے:

ان آنکھوں نے کیا کیا تماشا نہ دیکھا
حقیقت میں جو دیکھنا تھا نہ دیکھا

یہ داغ کی ۱۴ شعر کی غزل ہے۔ اس زمین میں اقبال کے صرف چار شعر ملتے ہیں۔ یہ میں اس لیے عرض کر رہا ہوں کہ داغ کی اکثر مختصر غزلوں کے مقابلے میں اقبال نے بہت طویل غزلیں کہی ہیں:

کبھی عجز و فطرت ہے اہل ستم کی
کبھی ہم نے خنجر کو سیدھا نہ دیکھا

بہت تُو نے اے آنکھ! دیکھے تماشے
جسے دیکھنا دیکھنا تھا نہ دیکھا

ظہور و عدم اپنا مثل شرر تھا
یہ سمجھو کہ دنیا کو دیکھا نہ دیکھا

اگرچہ پھرا میں بہت اس چمن میں
کسی نے مرا آنا جانا نہ دیکھا

اب داغ کی ایک اور غزل دیکھیے:

بزم گلشن میں نہ کھلنا گل تر کی صورت
جاؤ بجلی کی طرح آؤ نظر کی صورت

یہ غزل مقطعے کے بغیر ہے اور آخری شعر ہے:

کوئی دم کوئی گھڑی کل نہیں پڑتی دل کو
میں بیاں کس سے کروں آٹھ پہر کی صورت

اقبال کہتے ہیں:

تُو نہاں مجھ سے مرے داغِ جگر کی صورت
میں نہاں تجھ سے ترے مُوئے کمر کی صورت

خیر کیا بات ہے پتھر ہے اگر دل تیرا
ہم بھی اس سنگ میں رہتے ہیں شرر کی صورت

گوچۂ عشق کے یہ راہنما بنتے ہیں
اللہ اللہ کوئی دیکھے تو خضر کی صورت

وصل کی رات تو آخر ہوئی اے دامنِ صبر
چاک ہو تو بھی گریبانِ سحر کی صورت

گر پڑا شیشۂ دل سنگِ درِ جاناں پہ
یہ بھی ٹوٹے گا کہیں کاسۂ سر کی صورت

خون اب دل میں نہیں اے رہِ الفت باقی
ختم ہو تو بھی کہیں زادِ سفر کی صورت

کیوں نہ آنکھوں پہ بٹھاؤں تجھے اے روزنِ در
تو دکھاتا ہے کسی رشکِ قمر کی صورت

میں تو دیوانہ ہوا، خیر کوئی بات نہ تھی
آپ کیوں پھر گئے لیکن مرے سر کی صورت

ہو شگفتہ ترے دم سے چمنِ دہر تمام
سیر اس باغ کی کر بادِ سحر کی صورت

نام روشن تو رہے عمر ہو گو برق خرام
زندگی چاہیے دنیا میں شرر کی صورت

یہ تو بتلا دے مؤذن کہ تری آنکھوں سے
کیا مروت بھی گئی خوابِ سحر کی صورت

جوش میں بحرِ محبت تھا، مگر دل اپنا
صاف نکلا نگۂ دیدۂ تر کی صورت

دہر میں ذوقِ سکوں تجھ کو ہے پیغامِ فنا
تازہ رکھ جوشِ سفر شمس و قمر کی صورت

ضربِ شمشیرِ حوادث سے نہ کھو قوتِ ضبط
سخت خوددار ہو دنیا میں سپر کی صُورت

ہے گل و لالہ کی صُورت تو انھی سی لیکن
ان میں یہ سوز نہیں قلب و جگر کی صُورت

لطف جب آتا ہے اقبال سخن گوئی کا
شعر نکلے صدفِ دل سے گہُر کی صُورت

اب یہ غزل واضح طور پر دو حصوں میں منقسم نظر آتی ہے۔ ہو سکتا ہے دونوں حصوں میں کچھ بُعدِ زمانی بھی حائل ہو۔ پہلا حصہ جو اس شعر پر ختم ہو رہا ہے:

میں تو دیوانہ ہوا خیر کوئی بات نہ تھی
آپ کیوں پھر گئے لیکن مرے سر کی صُورت

ہر اعتبار سے رسمی اور عامیانہ شاعری کی مثال ہے اور جسے میں نے دوسرا حصہ کہا ہے (حالانکہ غزل میں حصے نہیں ہوتے) اس میں اقبال کے کئی تصورات جنھوں نے بعد میں مکمل طور پر نظریات کی صورت اختیار کی، شعر میں ڈھلتے نظر آتے ہیں۔ بالخصوص ان اشعار میں جو خیالات ادا ہوئے ہیں وہ بعد میں اقبال کے نظامِ فکر کا جزو بنے:

نام روشن تو رہے عمر ہو گو برقِ خرام
زندگی چاہیے دنیا میں شرر کی صُورت

دہر میں ذوقِ سکوں تجھ کو ہے پیغامِ فنا
تازہ رکھ جوششِ سفر شمس و قمر کی صُورت

ہے گل و لالہ کی صورت تو انھی سی لیکن
ان میں یہ سوز نہیں قلب و جگر کی صُورت

داغ کا ایک سہ غزلہ ہے جس کے مطلعے یہ ہیں:

کر گیا تاثیر نالہ بلبلِ ناشاد کا
ہاتھ لینا پاؤں اب بجتا نہیں صیاد کا

اور

پر نہ باندھے پاؤں باندھا بلبلِ ناشاد کا
کھیل کے دن ہیں لڑکپن ہے ابھی صیاد کا

اور

ہوا اثر اتنا تو سوزِ نالہ و فریاد کا
ہم تماشا دیکھ لیں گھر پھونک کر صیاد کا

اقبال نے اس زمین میں دو غزلیں کہی ہیں جن میں سے ایک بقیدِ یک قافیہ ہے :

کیا مزہ بلبل کو آیا شیوۂ بیداد کا
ڈھونڈتی پھرتی ہے اڑ اڑ کر جو گھر صیاد کا

کس بتِ پردہ نشیں کے عشق میں ہوں مبتلا
حسرتِ دل پر ہے برقع دامنِ فریاد کا

جب دعا بہرِ اثر مانگی تو یہ پایا جواب
غیر رو کر لے گئے حصہ تری فریاد کا

ہوں وہ ناداں ڈر سے زیرِ دام پنہاں ہو گیا
دور سے چہرہ نظر آیا اگر صیاد کا

سن کے اس کو بے رخی سے بھاگ جاتا ہے مدام
کیا اثر معشوق ہے اے دل تری فریاد کا

شرم جب آئی مری رگ میں لہو نکلا نہ کچھ
آب میں ہے غرق گویا نیشتر فصاد کا

قمریوں نے باغ میں دیکھا ہے اس خوش قد کو کیا
ہے چھری ان کے لیے پتہ ہر اک شمشاد کا

بھول جاتے ہیں مجھے سب یار کے جور و ستم
میں تو دیوانہ ہوں اے اقبال تیری یاد کا

اور دوسری غزل جو بقیدِ یک قافیہ ہے یہ ہے:

کام بلبل نے کیا ہے مانی و بہزاد کا
برگِ گل پر اس نے فوٹو لے لیا صیاد کا

پہلے یہ بیگانگی ہم کو نظر آئی نہ تھی
سبزۂ گلشن پہ سایہ پڑ گیا صیاد کا

داغ کے اثرات اقبالؒ پر

چلتے چلتے باغ میں بلبل نے یوں گل سے کہا
تجھ کو گلچیں کا مبارک مجھ کو گھر صیاد کا

کچھ کدورت ہے دلوں کی کچھ دھواں آہوں کا ہے
یہ زمین و آسمان ہے خانۂ صیاد کا

یادِ گلشن ہے زباں پر لب پہ ذکرِ آشیاں
داغِ ہجرِ گل جگر میں دل میں ڈر صیاد کا

بیکسوں کے پاس کون آئے قفس میں ہم صفیر
یادِ گل آتی ہے یا آتا ہے ڈر صیاد کا

ہائے کس کس لطف سے ظالم نے بہلایا مجھے
بھول کر گلچیں سے پوچھا تھا پتہ صیاد کا

چلتے چلتے خارِ گل سے کیوں اٹک جاتا ہے یہ
دل کسی بلبل کا ہے دامن مگر صیاد کا

قتل کرتا ہے مجھے آتا نہیں ہے دل میں رحم
آہنی مقراض کا ہے دل مگر صیاد کا

ہوں کبھی اس شاخ پر میں اور کبھی اس شاخ پر
ناک میں آیا کو دم کیا میں نے کر صیاد کا

ہو گیا اقبال قیدی محفلِ گجرات کا
کام کرتے ہیں جہاں انساں بھی صیاد کا

یہ دونوں غزلیں مکمل طور پر میں نے اپنے اس خیال کی تائید میں درج کی ہیں کہ اقبال کے بعد کے دور کا فکر و فن اقبال کے
ں دور کی شاعری میں کبھی کبھی اپنی جھلک دکھاتا ہے، ہمیشہ نہیں اور یہ دونوں غزلیں اس جھلک سے خالی ہیں جس سے یہ
ان ہو سکے کہ اس شاعر کا کلام آئندہ چل کے ارتقا کی قابلِ ذکر منزلیں طے کرے گا۔

داغ —

کس دلِ بیتاب کی یارب تماشائی ہوئی
وہ نگاہِ شوق کچھ پھرتی ہے گھبرائی ہوئی

اقبال —

دل کو ذوقِ دید سے جس دم شناسائی ہوئی
آنکھ محشر کے نظارے کی تمنائی ہوئی

سر کے بل راہِ مدینہ میں جو میں چلنے لگا
شوق پہ صدقے تمنائے جبیں سائی ہوئی

شوقِ گلزارِ مدینہ دل میں گھر کرنے لگا
خواہشِ جنت چھپی پھرتی ہے شرمائی ہوئی

چاک جیب دستِ محبت نے کیا دامان تیم
حسنِ مخفی سے نگاہوں کو شناسائی ہوئی

میرے اندازِ تپیدن نے اسے بہکا دیا
جانتی ہے موت اپنے آپ کو آئی ہوئی

ہو گئی شرحِ رموزِ اتحادِ حسن و عشق
تیری یکتائی ہی آخر میری یکتائی ہوئی

لوگ بدنامِ محبت کہتے ہیں اقبال کو
غازۂ رخسارِ شہرت جس کی رسوائی ہوئی

داغ —

غم سے کہیں نجات ملے چین پائیں ہم
دل خون میں نہائے تو گنگا نہائیں ہم

اقبال —

چاہیں اگر تو اپنا کرشمہ دکھائیں ہم
بن کر خیالِ غیر ترے دل میں آئیں ہم

اچھی کہی شکایتِ جور و جفا کی بھی
اتنی سی بات کے لیے محشر میں جائیں ہم

اے صدمۂ فراق نہ کر ہم سے چھیڑ چھاڑ
تو کس کا ناز ہے کہ تجھے بھی اٹھائیں ہم

پوچھیں گے آج سرمۂ دنبالہ دار سے
کس طرح سے کسی کی نظر میں سمائیں ہم
ہر چیز منع تو ہے ہمیں اے طبیب عشق
لیکن بڑھے جو ضعف تو غش بھی نہ کھائیں ہم

یہ غزل جب مخزن (جنوری ۱۹۰۲ء) میں شائع ہوئی تو اس میں بھی پانچ شعر تھے جو اوپر درج ہیں۔ بعد میں مندرجہ ذیل تین اشعار شیخ اعجاز کے ذریعے سے فقیر سید وحید الدین تک پہنچے اور ان کی وساطت سے ہم آپ تک،

دشمن شبِ فراق میں ہے اپنا آپ ہی
آ جائے موت اپنی تو گنگا نہائیں ہم
ڈرتے تھے جس کے واسطے وہ بات اب کہاں
تو ایک اب کہے تو تجھے سو سنائیں ہم
اقبال شعر کے لیے فرصت ضرور ہے
اس فکرِ استعمال میں غزل کیا سنائیں ہم

یوں تو یہ ساری غزل اقبال کے متروک کلام کا حصہ ہے لیکن غالباً پہلی منزل پر انہوں نے یہی تین شعر حذف کیے ہوں گے۔ شاید اس وقت بھی انہیں پسند نہ آئے ہوں۔ بعد میں جب "بانگِ درا" زیرِ ترتیب تھی تو اس وقت انہوں نے ساری غزلیں ہی نظر انداز کرنا مناسب سمجھا۔

داغ ـــــ

دھمکیاں تو ہمیں وہ روزِ جزا دیتے ہیں
ہم دہائی تری یا بارِ خدا دیتے ہیں

اقبال ـــــ

جان دے کر تمہیں جینے کی دعا دیتے ہیں
پھر بھی کہتے ہیں کہ عاشق ہمیں کیا دیتے ہیں
کوچۂ یار میں ساتھ اپنے سلایا اُن کو
بختِ خفتہ کو مرے پاؤں دعا دیتے ہیں

بدگمانی کی بھی کچھ حد ہے کہ ہم قاصد سے
قسمیں سو لیتے ہیں جب ایک پتا دیتے ہیں
رحم آتا ہے ہمیں قیس کی عُریانی پر
دھجیاں دامنِ صحرا کی اڑا دیتے ہیں
موت بازار میں بکتی ہے تو لادو مجھ کو
ہم نشیں کس لیے جینے کی دعا دیتے ہیں
ایسی ذلت ہے مرے واسطے عزت سے سوا
خود وہ اُٹھ کر مجھے محفل سے اُٹھا دیتے ہیں
غیر کہتے ہیں کہ یہ پھول گیا ہے مردہ
قبر پر میری جو وہ پھول چڑھا دیتے ہیں
موت بولی جو ہوا کوچۂ قاتل میں گذر
سر اسی راہ میں مردانِ خدا دیتے ہیں
اُن کو بیتاب کیا غیر کا گھر پھونک دیا
ہم دعائیں تجھے اے آہِ رسا دیتے ہیں
گرم ہم پر کبھی ہوتا ہے جو وہ بُت اقبال
حضرتِ داغ کے اشعار سنا دیتے ہیں

داغ ——

مزے عشق کے کچھ وہی جانتے ہیں
کہ جو موت کو زندگی جانتے ہیں

اقبال ——

محبت کو دولت بڑی جانتے ہیں
اسے مایۂ زندگی جانتے ہیں!
نرالے ہیں انداز دنیا سے اپنے
کہ تقلید کو خودکشی جانتے ہیں

کوئی قید سمجھے مگر ہم تو اے دل!
محبت کو آزادگی جانتے ہیں!
حسینوں میں ہیں کچھ وُہی ہوش والے
کہ جو حُسن کو عارضی جانتے ہیں
جو ہے گلشنِ طور اے دل تجھے ہم
اسی باغ کی اک کلی جانتے ہیں

یہ اس غزل کی وہ صورت ہے جو "مخزن" (جولائی ۱۹۰۱ء) میں قارئین "مخزن" کے سامنے آئی۔ اس غزل کے دوسرے شعر سے یہ بھی ظاہر ہے کہ تقلید کو خودکشی سمجھنے والا مضمون اقبال کے احساس میں ایک مدت سے کروٹیں لے رہا تھا۔

اس غزل کے دس شعر جو اقبال نے یہ غزل "مخزن" کو اشاعت کے لیے بھیجتے وقت نظر انداز کر دیے تھے یہ ہیں:

وہ کیا قدر جانیں گے میری وفا کی
کہ ہوتے ہیں جو آدمی جانتے ہیں
بُری چال ہوتی ہے بے اعتنائی
یہی ہم تو اچھی بُری جانتے ہیں
کہا ماجرا اُن کے گھر کا تو بولے
قسم ہے تجھے ہم دلی جانتے ہیں
بڑے شوخ و گستاخ ہیں رندِ زاہد
مسلماں کو دوزخی جانتے ہیں
تری چال دیکھی ہوئی ہے جنھوں نے
قیامت کو اک دل لگی جانتے ہیں
مَیں ہوں صاف گو، مُنہ نہ کھلوایئے گا
تمھاری وفا کو سبھی جانتے ہیں
گداگر ہو اور بال ہوں اس کے لمبے
مسلماں اُسی کو ولی جانتے ہیں
بدلنا پڑا ہمنشیں! نامہ بر کو
اُسے واں کے سب آدمی جانتے ہیں

عجب زندگانی ہے اقبال اپنی
نہ مر جاتے ہیں نہ جی جاتے ہیں
کہا میں نے اقبال کو جانتے ہو
تو بولے یہ ہنس کر کہ جی جانتے ہیں

اس غزل میں تین مقطعے ہیں۔ دو مقطعے تو غزل کے مندرجہ بالا حصے میں آ گئے ہیں۔ ایک مقطع اور بھی ہے جو راقم التحریر نے مولانا صلاح الدین مرحوم کی بیاض میں سے نقل کیا تھا۔ یہ مقطع شورش کاشمیری کی بیاض میں بھی درج تھا۔ مولانا صلاح الدین مرحوم جب موڈ میں ہوتے تھے تو یہ مقطع پڑھ کے زوردار قہقہہ لگایا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ حیرت ہے کہ اقبال کی غزل کس ابتدا سے چل کے کس انتہا تک پہنچی اور وہ مقطع یہ ہے:

نئی ہو پرانی ہو اقبال کو کیا
یہ حضرت تو بس ایک پی جانتے ہیں

مولانا صلاح الدین احمد "پی جانتے ہیں" کو بار بار دہرایا کرتے تھے اور قہقہے پر قہقہہ لگایا کرتے تھے۔

اب ان چند مثالوں کے بعد بعض نقاد حضرات کی یہ رائے راقم التحریر کے دل کو نہیں لگتی کہ اقبال کے یہاں داغ کے اثرات کو مطلق دخل نہیں ہے۔ داغ کا اثر اقبال کے کلام پر یقیناً ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ اثر غزل کے محدود انداز میں دیر پا نہیں رہا لیکن اس کی ایک بنیادی حیثیت ضرور ہے۔ اور اقبال کی بعد کی شاعری میں یہ کہیں نہ کہیں، تنہا ایک مصرعے ہی میں سہی، اپنی جھلک دکھا جاتا ہے۔

خیر یہ تو تھی داغ کی زمینوں میں غزل کہنے کی بات۔ بعض دفعہ اقبال داغ سے یوں بھی متاثر ہوئے کہ اُن کی زمین میں تھوڑی سی تبدیلی کر دی۔ مثلاً داغ کا ایک سہ غزلہ ہے۔ پہلی غزل کا مطلع یہ ہے:

ہمیں کیا غم قیامت میں جو پرسش ہونے والی ہے
کہ جب وہ فتنہ گر آیا تو پھر میدان خالی ہے

دوسری غزل یوں شروع ہوتی ہے:

یہاں شکوے پہ شکوہ ہے وہاں گالی پہ گالی ہے
بہت کچھ ہوتی رہتی ہے بہت کچھ ہونے والی ہے

تیسری غزل کا مطلع یہ ہے:

غضب کے بانکپن سے تیغ ظالم نے نکالی ہے
جفا پیاروں کی پیاری ہے نرالوں کی نرالی ہے

اقبال نے قافیے میں ذرا سا تصرف کیا اور یہ غزل کہی

لڑکپن کے ہیں دن صورت کسی کی بھولی بھولی ہے
زباں میٹھی ہے لب ہنستے ہیں، پیاری پیاری بولی ہے

ترا اے سیلِ دریائے محبت مُنہ تکوں کب تک
مری کشتی جو تھی آپ اپنے ہاتھوں سے ڈبو لی ہے

کوئی شوخی تو دیکھے جب ذرا رونا تھا میرا
کہا بے دردنے "لو کیوں آپ نے مالا پرو لی ہے"

جفا، جو کہہ دیا میں نے مگر تم نے بُرا مانا
خفا کیوں ہو گئے یہ عاشقوں کی بولی ٹھولی ہے

شبِ فرقت تصور تھا مرا، اعجاز تھا کیا تھا
تری تصویر کو میں نے بلایا ہے تو بولی ہے

وہ میری جستجو میں پھر رہے ہیں خیر ہو یارب
پتا میرا بتانے کو قیامت ساتھ ہو لی ہے

تماشائی کوئی آئینۂ ہستی میں ہے اپنا
مزہ ہے حسن نے اے دل! کتابِ عشق کھولی ہے

سمجھ سکتا نہ تھا کوئی مجھے اس بزمِ ہستی میں
گرہ تھی زندگی میری، اجل نے آکے کھولی ہے

جگت اشیر ہے تو ہر آتما کو پیت ہے تیری
صنم خانے کی یارب کیسی پیاری پیاری بولی ہے

ہمیں یادِ وطن! کیا پیش آتا ہے خدا جانے
بھلا تو کس لیے غربت زدوں کے ساتھ ہو لی ہے

تغیر روز کا کچھ دید کے قابل نہ تھا نرگس!
بتا پھر کس کے نظارے کو تُو نے آنکھ کھولی ہے

تبسم چاکِ جیبِ گُل ! ترنم نالۂ بلبل
یہ بے مہروں کی باتیں ہیں یہ بے دردوں کی بولی ہے

مہ و خورشید و انجم دوڑتے ہیں ساتھ ساتھ اُس کے
فلک کیا ہے کسی معشوق بے پروا کی ڈولی ہے

یہ ہو گی شوخ اے صیاد! مدّت کی اسیری سے
نیا قیدی ہوں میں آواز میری بھولی بھولی ہے

دیار عشق میں واماندگی رفتار ہے اے دل!
جسے کہتے ہیں خاموشی وہ اس بستی کی بولی ہے

گماں تجھ پر ہوا تھا کیا دلِ بلبل کی چوری کا
صبانے غنچۂ گل! کیوں گرہ تیری ٹٹولی ہے

گلے سے اے اقبال! یہ سہرا ہے ناصر کا
غزل میری نہیں ہے یہ کسی گلچیں کی جھولی ہے (۱۹۰۲ء)

یہ غزل بھی "مخزن" میں شائع ہوئی تھی۔ لیکن ایک شعر جو فقیر سید وحید الدین کے ذریعے سے ہم تک پہنچا ہے، اس غزل میں شامل نہیں ہے اور وہ شعر یہ ہے:

سنا ہے آج جنت میں بڑی رونق کا جلسہ ہے
ترے کشتہ کا ہے نیلام اور حوروں کی بولی ہے

(۴)

اقبال مشق سخن کے بہت قائل تھے اور اس پر عمل پیرا بھی رہتے تھے۔ انہوں نے ایک ملاقات کے دوران میں میرے والد محترم مرحوم صاحب کو بھی یہی مشورہ دیا تھا۔ جہاں تک داغ کی مشہور غزلوں کی زمینوں کا تعلق ہے اقبال نے محض مشق سخن کے لیے ان کے قافیہ یا ردیف میں تبدیلی کر کے غزلیں کہی ہیں اور یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اقبال استاد کی زمینوں میں بھی ایک نیا پن پیدا کرنے کے آرزومند رہتے تھے۔ اور انہوں نے اُن کی زمینوں میں ذرا سی تبدیلی کر کے غزل کہنے کی مشق جاری رکھی۔ مثلاً داغ کی ایک زمین اور اس زمین میں اقبال کی غزل کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ داغ کے ایک مذکورہ سہ غزلہ کی زمین یہ ہے:

اُف تری کافر جوانی جوش پر آئی ہوئی

اقبال کی اس زمین میں غزل پہلے درج ہو چکی ہے لیکن اقبال نے پھر اس کی ردیف میں تبدیلی کی اور مندرجہ ذیل غزل کہی:

عاشقِ دیدار محشر کا تمنائی ہوا
وہ سمجھتے ہیں کہ جُرم ناشکیبائی ہوا

داغ کے اثرات اقبالؒ پر

غیر سے غافل ہوا میں اے غرورِ حسنِ یار
عرصۂ محشر میں پیدا کنجِ تنہائی ہوا

میری بینائی ہی شاید مانعِ دیدار تھی
بند جب آنکھیں ہوئیں تیرا تماشائی ہوا

ہائے میری بدنصیبی وائے ناکامی مری
پاؤں جب ٹوٹے تو شوقِ دشت پیمائی ہوا

میں تو اس عاشق کے ذوقِ جستجو پر مر مٹا
مائلِ فنا کہ کے جو تیرا تماشائی ہوا

تجھ میں کیا اے عشق وہ اندازِ معشوقانہ تھا
حسن خود لولاک کہہ کر تیرا شیدائی ہوا

دیکھ ناداں امتیازِ شمع و پروانہ نہ کر
حسن بن کر عشق اپنا آپ سودائی ہوا

اب مری شہرت کی سوجھی ہے انہیں دیکھے کوئی
پس کے میں جس دم غبارِ کوئے رسوائی ہوا

بغضِ اصحابِ ثلاثہ سے نہیں اقبال کو
دق مگر اک خارجی سے آ کے مولائی ہوا

یا داغ کی ایک اور غزل ہے:

نگاہ پھیر کے عذرِ وصال کرتے ہیں
مجھے وہ الٹی چھری سے حلال کرتے ہیں

اس کے قافیے میں اقبال نے تبدیلی کی اور یہ غزل کہی جو "بانگِ درا" میں شریکِ اشاعت ہے:

مثالِ پرتوے طوفِ جام کرتے ہیں
یہی نماز ادا صبح و شام کرتے ہیں
خصوصیت نہیں کچھ اس میں اے کلیم تری
شجر حجر بھی خدا سے کلام کرتے ہیں

نیا جہاں کوئی اے شمع ڈھونڈیے کہ یہاں
ستم کش تپش ناتمام کرتے ہیں
بھلی ہے ہم نفسو اس چمن میں خاموشی
کہ خوشنواؤں کو پابند دام کرتے ہیں
غرض نشہ ہے شغل شراب سے جن کو
حلال چیز کو گویا حرام کرتے ہیں
بھلا نبھے گی تری ہم سے کیونکر اے واعظ
کہ ہم تو رسم محبت کو عام کرتے ہیں
الٰہی سحر ہے پیران خرقہ پوش میں کیا
کہ اک نظر سے جوانوں کو رام کرتے ہیں
میں اُن کی محفل عشرت سے کانپ جاتا ہوں
جو گھر کو پھونک کے دنیا میں نام کرتے ہیں

جہاز پر سے تمہیں ہم سلام کرتے ہیں
جو بے نماز کبھی پڑھتے ہیں نماز اقبال
بلا کے دیر سے مجھ کو امام کرتے ہیں

داغ کی مشہور غزل ہے:

بھویں تنتی ہیں خنجر ہاتھ میں ہے تن کے بیٹھے ہیں
کسی سے آج بگڑی ہے جو وہ یوں بن کے بیٹھے ہیں

اقبال نے اس غزل کی بھی ردیف میں تبدیلی کی۔ قافیہ وہی رکھا اور مندرجہ ذیل غزل کہی۔ جو اس وقت ان کے متروک کلام میں شامل ہے:

جو مضموں میرے دل سے حرف موزوں بن کے نکلے ہیں
وہی طائر بھی آخر گنبد مدفن کے نکلے ہیں
مری جاں داستاں میری کلیجہ تھام کر سننا
کہ میرے حال پر آنسو میرے دشمن کے نکلے ہیں

مسافر نچلے ہوتے ہیں کیا راہ محبت کے
متاعِ دل کو لے کر واسطے رہزن کے نکلے ہیں

رفو اے بخیہ گر چاکِ محبت ہو تو کیونکر ہو
مرے زخموں پہ آنسو دیدۂ سوزن کے نکلے ہیں

پسند آئی نہ اُن کو سیرِ نخلستانِ ایمن کی
مگر صحرائے یثرب میں وہ کیا بن ٹھن کے نکلے ہیں

کبھی اس راہ سے شاید سواری تیری گذری ہے
کہ میرے دل میں نقشِ پا ترے توسن کے نکلے ہیں

کرامت دیکھ اے دستِ جنوں، بادِ محبت کی
عرب بن جا کے پُرزے میرے پیرہن کے نکلے ہیں

گلستانِ جہاں میں مثلِ بلبل اُڑتے پھرتے ہیں
قلم سے شعر گویا میرے پریاں بن کے نکلے ہیں

سبب اے ہمنشینو کچھ نہ پوچھو میرے رونے کا
یہ ارماں ہیں کہ جو آنکھوں سے آنسو بن کے نکلے ہیں

نہ تڑپایا کسی کو تیرے نظارے کے ارماں نے
کہ سارے دیکھنے والے تری چلمن کے نکلے ہیں

کیا حیراں فرشتوں کو بھی تیرے دردمندوں نے
خدا جانے تری محفل سے یہ کیا بن کے نکلے ہیں

چلے جاتے ہیں سیدھے پھر ادھر کا رُخ نہیں کرتے
جو مثلِ بو نظارے چھوڑ کر گلشن کے نکلے ہیں

جو اپنی کشتِ زارِ دل کو میں نے اے فلک دیکھا
ستارے بجلی ترے، دانے مرے خرمن کے نکلے ہیں

جنھوں نے مثلِ شبنم اس چمن میں آپ کو دیکھا
وہی عاشق کسی کے چہرۂ روشن کے نکلے ہیں!

تماشا کی جو وسعت میں نے اپنے دامنِ دل کی
ہزاروں دشت اس گوشے میں اک دامن کے نکلے ہیں

برہمن روزِ محشر ڈھونڈتا پھرتا ہے واعظ کو
صنم جو تھے وہ پتھر وادیِ ایمن کے نکلے ہیں

وہ مذبوحِ ازل ہوں میں کہ خنجر سب حسینوں کے
پرانے آشنا میری رگِ گردن کے نکلے ہیں

اٹھارہ اشعار کی یہ غزل روزگارِ فقیر جلد دوم میں شامل ہے لیکن اس غزل کے دو شعر دو اور کتابوں میں موجود ہیں اور وہ ہیں "رفعت سفر" اور "سرودِ رفتہ" اول الذکر کتاب میں یہ شعر درج ہے:

تعلق پھول ہیں گویا ریاضِ آفرینش کے
مگر دیکھا تو کانٹے بھی یہی دامن کے نکلے ہیں

اور ثانی الذکر میں یہ شعر:

مجھے اقبال اس سیّد کے گھر سے فیض پہنچا ہے
پلے جو اس کے دامن میں وہی کچھ بن کے نکلے ہیں

(۵)

اب داغ کی ایک اور زمین میں غزل کہنے والے اقبال کی اپنی نمایاں جھلک دیکھئے۔ داغ کی غزل ہے:

ہائے مہمان کہاں یہ غمِ جاناں ہوگا
خانۂ دل تو کوئی روز میں ویراں ہوگا

آپ کے سر کی قسم داغ کو پروا بھی نہیں
آپ کے ملنے کا ہوگا جسے ارماں ہوگا

اقبال کہتے ہیں:

لاکھ سرتاجِ سخن ناظمِ شیرواں ہوگا
پر میرے سامنے اک طفلِ دبستاں ہوگا

عشق کی راہ میں جو کوئی قدم رکھے گا
کبھی گریاں کبھی خنداں کبھی عریاں ہوگا

کیا کہیں مست مئے عشق کہاں ہوتا ہے
بہ درِ دیرِ مغاں ناصیہ کوباں ہو گا
جیتے جی سر نہ جھکائیں گے کسی کے آگے
مجھ پہ احسان نہ ہو گا تو یہ احساں ہو گا
زندگی چار دہاڑے ہے تو اس کی خاطر
بوالہوس ہو گا جو شرمندۂ احساں ہو گا
چار سو پھولوں کا انبار نظر آتا ہے
شاید اس بزم میں اقبالؔ غزل خواں ہو گا

اور وہ جو میں نے چند سطور میں یہ عرض کیا ہے کہ داغ کے انداز بیان میں غزل کہنے کے باوجود اقبال کا اپنا رنگِ طبیعت کبھی کبھی اس انداز بیان پر شب خون مارتا رہا تو اس کی مثال کے طور پر اسی غزل کے دو اشعار پیش کر رہا ہوں:

جو وفا پیشہ سمجھتا ہے خودی کو ایماں
جنتی ہو گا فرشتوں میں نمایاں ہو گا
مردِ مومن کی نشانی کوئی مجھ سے پوچھے
موت جب آئے گی اس کو تو وہ خنداں ہو گا

یہ ۱۹۰۲ء کے اشعار ہیں اور مندرجہ ذیل رباعی تو اقبال نے بہت بعد میں کہی تھی:

سحر ہا در گریبانِ شبِ اوست
دو گیتی را فروغ از کوکبِ اوست
نشانِ مردِ حق دیگر چہ گویم
چو مرگ آید تبسم بر لبِ اوست

یہ "ارمغانِ حجاز" کی رباعی ہے جو ان کے انتقال کے بعد شائع ہوئی لیکن مذکورہ شعر:

مردِ مومن کی نشانی کوئی مجھ سے پوچھے
موت جب آئے گی اس کو وہ خنداں ہو گا

۱۹۰۲ء کا ہے اور خودی کا تصور بھی باضابطہ صورت میں اقبال نے ۱۹۰۲ء میں کہاں پیش کیا تھا۔ "بانگِ درا" کا ابتدائی حصہ اس موضوع سے خالی ہے اور "اسرارِ خودی" ۱۹۱۵ء میں لکھی۔

یہاں اس بات کو قدرے تقویت دینے کے لیے کہ داغ کی انگلی پکڑ کر چلتے چلتے اقبال اس انگلی کو چھوڑ کر تنہا بھی اپنی رفتار سے چلنے کے لیے بے تاب ہو جاتے ہیں۔ میں داغ کی ایک اور غزل کا ذکر کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ داغ کہتے ہیں:

کئی دن سے خوشامد کر رہا ہے آسماں میری
الٰہی دل ہی دل میں گھٹ کے رہ جائے فغاں میری

اقبال نے اس زمین میں غزل نہیں کہی بلکہ اس زمین میں انھوں نے اپنی نظم "تصویرِ درد" کی ابتدا کی:

نہیں منت کشِ تابِ شنیدن داستاں میری
خموشی گفتگو ہے بے زبانی ہے زباں میری

اقبال کی یہ نظم ۱۹۰۴ء کی ہے جب کہ اقبال ابھی یورپ روانہ نہیں ہوئے تھے۔ داغ مرحوم زندہ تھے اور اقبال اُن سے اصلاح لے رہے تھے اور یہیں سے اقبال کے اس Tension کی ابتدا ہوتی ہے جو لندن پہنچ کر اس میں خیال پر منتج ہوا کہ اب مجھے شاعری ترک کر کے کوئی ایسا کام کرنا چاہیے جو ملک و قوم کے لیے مفید ہو۔ لیکن لندن کے اس واقعے کا ذکر سیاق و سباق کے ساتھ ذرا بعد میں آئے گا۔

مذکورہ نظم "تصویرِ درد" میں ایک شعر ہے:

اُڑا لی قمریوں نے طوطیوں نے عندلیبوں نے
چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرزِ فغاں میری

داغ کی غزل میں ایک شعر آتا ہے:

گئے تھے سیر گلشن کی دونوں لٹ کے آئے ہیں
ادا ان کی اڑائی گل نے بلبل نے فغاں میری

"تصویرِ درد" کی تاریخ کا ذکر میں نے اس لیے کیا ہے کہ داغ کی بعض زمینوں میں اقبال نے بہت بعد میں بھی شعر کہے ہیں لیکن ان پر رنگِ داغ کا اثر نظر نہیں آتا۔ مثلاً داغ کی یہ غزل دیکھیے:

کچھ اس کو وہم کچھ اس کو غرور رہتا ہے
الگ تھلگ وہ بہت دور دور رہتا ہے

اور اقبال کا بہت بعد کا ایک قطعہ ہے:

لحد میں بھی یہی غیب و حضور رہتا ہے
اگر ہو زندہ تو دل ناصبور رہتا ہے

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

اس مقالے میں اقبال کے اس طرح کے کلام کو جو داغ کی زمینوں میں ہے لیکن ۱۹۰۸ کے بعد کا ہے، موضوع بحث نہیں بنایا گیا۔ ۱۹۰۴ء کی "تصویر درد" کا ذکر اس لیے خاص طور سے کیا گیا ہے کہ ۱۹۰۴ء، ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۶ء اقبال کی شاعری میں ایک معنی خیز دور کی نشاندہی کرتے ہیں۔ لیکن اس موڑ کا بالتفصیل ذکر کرنے سے پہلے داغ کی شاعری کے متعلق دو ایک باتیں عرض کرنا ضروری ہے جن کا ذکر اس مقالے میں ذرا پہلے ہونا چاہیئے تھا۔

(۲)

احسن مارہروی داغ کے دیوان چہارم "یادگار داغ" کے مقدمے میں لکھتے ہیں: "کوئی صاحب ان کی شاعری کو عیاشانہ فرماتے ہیں، کوئی سوقیانہ، کوئی جاہلانہ۔ حالانکہ ان کی اور صرف ان کی وہ شاعری ہے جو زمانے کے حسب حال اور موجودہ طبائع کا توڑ ہے۔" یہاں احسن مارہروی کے تبصرے پر بحث مقصود نہیں ہے۔ لیکن اتنا کہنے کی اجازت چاہوں گا کہ داغ کی شاعری کو صرف گل کھیلنے کی شاعری یا عیاشانہ شاعری، یا سوقیانہ شاعری کہہ کے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ داغ کی نظر میں وہ اجتماعی زندگی نہیں تھی جو اس وقت اکبر الٰہ آبادی اور حالی کی شاعری کا طرۂ امتیاز تھی۔ لیکن داغ نے اپنی شاعری کا جو رخ پیش کیا وہ کوئی زندگی سے کٹا ہوا پہلو نہیں ہے۔ یہ اس زندگی کا رخ ہے جو صرف داغ ہی بسر نہیں کر رہے تھے بلکہ ہمارے معاشرے کا جزو بن چکی تھی۔ ہمارے ایک نقاد لکھتے ہیں کہ "غور و فکر سے تو انہوں نے (داغ) کبھی کام ہی نہیں لیا اس لیے، ان کے یہاں تفکر اور فلسفے کے رونما ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔" راقم التحریر کے نزدیک یہ رائے تضاد بیانی کا شکار ہے۔ شاعری میں غور و فکر سے کام نہ لینا بالکل دوسری بات ہے اور متفکرانہ یا فلسفیانہ مضامین باندھنا دوسری بات اور اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ داغ نے کبھی غور و فکر سے کام نہیں لیا اور ان کی شاعری کو ہم صرف عیاشانہ یا ہوسناکی اور رندی کے موضوعات ہی میں مقید کر لیتے ہیں تو ان کے یہ اشعار کس موضوع کی شاعری کے تحت آئیں گے:

اے داغ کسی طرح سے یہ کم نہیں ہوتی
انسان کو برباد کیا حرص و ہوا نے

میں وضع کا پابند ہوں گر جان بھی جائے
جب کوئی بلائے نہیں آتا، نہیں جاتا

دینے کا ہاتھ کم نہیں لینے کے ہاتھ سے
بڑھتا ہے دست جود بھی سائل کے سامنے

اب گردشِ فلک کا طریقہ ہی اور ہے
آنکھیں کھلیں زمانے کی رفتار دیکھ کر

فلک دیتا ہے جن کو عیش اُن کو غم بھی ہوتے ہیں
جہاں بجتے ہیں نقارے وہاں ماتم بھی ہوتے ہیں

اے بے خودیٔ شوق ہماری ہے یہ ہستی
دنیا میں ہیں اس طرح کہ دنیا میں نہیں ہیں

ذرا اپنے گریباں میں تو وہ منہ ڈال کر دیکھیں
ہوئے ہیں دوسروں کی جو برائی دیکھنے والے

حدسے نکتہ چیں یا عیب ہیں غیروں کے ہوتے ہیں
بہت کم دیکھے آپ اپنی برائی دیکھنے والے

اللہ رے کشاکشِ دیر و حرم کہ میں
ظالم بچا رہا تھا سے دامن دریدہ ہوں

داغ سا بھی کوئی شاعر ہے ذرا سچ کہنا
جس کے ہر شعر میں ترکیب نئی بات نئی

مر گئے خسرو و جمشید سے میکش لاکھوں
رونقِ ساغر و آرائشِ محفل ہے وہی
جو کہے داغ سیہ مست وہ لکھ لو دل پر
اس خرابات میں اک مرشدِ کامل ہے وہی

نہیں کھیل اے داغ یاروں سے کہہ دو
کہ آتی ہے اردو زباں آتے آتے

یہ ہوسناکی اور رندی کی شاعری نہیں ہے اس سے اقبال پر داغ کے اثرات ڈھونڈنے کے لیے ہمیں کلام داغ کا بالاستیعاب مطالعہ کرنا ہوگا۔ اقبال کو کلامِ داغ میں رندی اور ہوسناکی یا کھلنے والی شاعری کے علاوہ اور بھی کچھ نظر آیا ہوگا۔ حمد اور نعت بھی، اخلاقیات کے مضامین بھی اور اردو زبان آتے آتے والی یا ہندوستان میں دھوم ہماری زبان کی ہے والی بات بھی۔

(۸)

۱۸۹۳ء سے ۱۹۰۴ء تک کی جس مدت میں اقبال اپنی وہ غزلیں کہہ رہے تھے جن کا ذکر سطورِ بالا میں تفصیل سے آیا ہے اسی زمانے میں اقبال نے اپنی مندرجہ ذیل نظمیں بھی کہیں: نالۂ یتیم، ایک یتیم کا خطاب ہلالِ عید سے، ہمالہ، گلِ رنگیں، عہدِ طفلی، مرزا غالب، ابرِ کوہسار، خفتگانِ خاک سے استفسار، اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب سے، شمع و پروانہ، عقل و دل، صدائے درد، آفتاب، شمع، ایک آرزو، آفتابِ صبح، دردِ عشق، گلِ پژمردہ، سید کی لوحِ تربت، ماہِ نو، انسان اور بزمِ قدرت، پیامِ صبح، عشق اور موت، زہد اور رندی، شاعر، فریادِ امت، موجِ دریا، رخصت اے بزمِ جہاں، طفلِ شیرخوار، تصویرِ درد، نالۂ فراق، چاند، بلال، سرگزشتِ آدم، ترانۂ ہندی، جگنو، صبح کا ستارا، نیا شوالہ، داغ، ابر، ایک پرندہ اور جگنو، بچہ اور شمع، کنارِ راوی، التجائے مسافر، برگِ گل، نعت، معراج، جوہرِ ایماں، خطاب بہ مسلم، شیشۂ ساعت کی ریگ وغیرہ۔ ان نظموں میں داغ کا اثر دور دور تک نظر نہیں آتا۔ غالباً اس وقت اقبال بطور شاعر کے دو حصوں میں منقسم تھے۔ ایک غزل کا شاعر اور ایک نظم کا شاعر۔ دراصل اقبال نے جب شاعری کی ابتدا کی تو وہ دور ایسا ہی تھا کہ اساتذہ کی زمینوں میں غزل کہنا کمالِ فن سمجھا جاتا تھا۔ اقبال بھی اسی روش پر چل تو پڑے لیکن اس روش سے اطمینان نہ پا سکے۔ یہ ایک تقلید کی روش تھی۔ جو اقبال کے مزاج سے ہم آہنگ نہیں تھی۔ ان کا یہ مصرعہ پہلے بھی آچکا ہے اُسی زمانے کا ہے ـــــ تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی ـــــ وہ نئے رستوں کی تلاش میں تھے لیکن خضر کی رہنمائی انہیں گوارا نہیں تھی۔ وہ اپنی راہِ سفر کو اپنی ہی تجلی سے روشن دیکھنا چاہتے تھے۔ خدا جانے اس سوچ بچار کے دور میں وہ کس ذہنی کشمکش اور عالمِ کرب سے گزرے ہوں گے۔ راقم التحریر نے لندن کے جس واقعے کا ذکر سطورِ بالا میں کیا ہے وہ شیخ سر عبدالقادر کی زبان سے سنیے

"ایک دن شیخ محمد اقبال نے مجھ سے کہا کہ ان کا ارادہ مصمم ہو گیا ہے کہ وہ شاعری کو ترک کر دیں اور قسم کھا لیں کہ شعر نہیں کہیں گے اور جو وقت شاعری میں صرف ہوتا ہے اسے کسی اور کام میں صرف کریں گے۔ میں نے ان سے کہا کہ ان کی شاعری ایسی شاعری نہیں ہے جسے ترک کر دینا چاہیے بلکہ ان کے کلام میں وہ تاثیر ہے جس سے ممکن ہے کہ ہماری درماندہ قوم اور ہمارے کم نصیب ملک کے امراض کا علاج ہو سکے۔ اس لیے ایسی مفید خداداد طاقت کو بیکار کرنا درست نہ ہوگا۔ شیخ صاحب کچھ قائل ہوئے کچھ نہیں اور یہ قرار پایا کہ آرنلڈ صاحب کی رائے پر آخری فیصلہ چھوڑا جائے۔ اگر وہ مجھ سے اتفاق کریں تو شیخ صاحب اپنے ارادۂ ترک شعر

کو بدل دیں اور اگر وہ شیخ صاحب سے اتفاق کریں تو ترک شعر اختیار کیا جاتے۔ میں سمجھتا ہوں کہ علمی دنیا کی خوش قسمتی تھی کہ آرنلڈ صاحب نے مجھ سے اتفاق رائے کیا اور فیصلہ یہ ہوا کہ اقبال کے لیے شاعری کا چھوڑنا جائز نہیں اور جو وقت وہ اس شغل کی نذر کرتے ہیں وہ ان کے لیے بھی مفید ہے اور ان کے ملک و قوم کے لیے بھی مفید ہے:

اس عبارت سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر پروفیسر آرنلڈ اڑے نہ آتے تو اردو ادب اقبال کی ۱۹۰۵ء کے بعد کی شاعری سے محروم رہ جاتا اور اقبال شعر کہنے کے عوض کسی اور "مفید کام" میں مصروف ہوتے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا شاعری ایک ارادی فعل ہے اور پھر اقبال ایسے شاعر کی شاعری۔ اس ضمن میں میری ناقص رائے یہ ہے کہ جسے شیخ صاحب نے اقبال کا مصمم ارادہ کہا ہے۔ وہ مصمم ارادہ نہیں ہوگا۔ وہ محض ایک وقتی کیفیت ہوگی۔ اقبال اس وقت دورا ہے پر تھے وہ اپنی شاعری کے اس پہلو سے بیزار ہو رہے تھے جس میں فکری اعتبار سے، ساختیاتی اعتبار سے اور موضوعی اعتبار سے داغ کی تقلید موجود ہے۔ لیکن داغ سے عقیدت انہیں اس شاعری سے دامن چھڑانے بھی نہیں دیتی تھی۔ یوں تو شیخ عبدالقادر نے بھی اقبال سے کہا کہ "ان کے کلام میں وہ تاثیر موجود ہے جس سے ممکن ہے ہماری درماندہ قوم اور ہمارے کم نصیب ملک کے امراض کا علاج ہو سکے" اور آرنلڈ نے بھی یہی کہا کہ اقبال کے لیے شاعری کو چھوڑنا جائز نہیں اور جو وقت وہ اس شغل کی نذر کرتے ہیں وہ ان کے لیے بھی مفید ہے اور ان کے ملک و قوم کے لیے بھی ——— لیکن کیا اقبال اس حقیقت سے واقعی بے خبر تھے اور اسی بے خبری کے عالم میں انہوں نے ترک شعر کا مصمم ارادہ کر لیا تھا! کیا انہیں یہ معلوم نہیں تھا کہ جس غزل کے قطعے میں انہوں نے کہا:

مدیرِ "مخزن" سے کوئی اقبال جا کے میرا پیام کہہ دے
کہ کام جو کر رہی ہیں قومیں انہیں مذاقِ سخن نہیں ہے

اس کے تمام اشعار داغ کے اسلوبِ سخن، طریقِ اظہار و ابلاغ یا اندازِ بیان سے بالکل آزاد ہیں اور وہ اشعار یہ ہیں:

الٰہی عقلِ خجستہ پے کو ذرا سی دیوانگی سکھا دے
اسے ہے سودائے بخیہ کاری مجھے سرِ پیرہن نہیں ہے

ملا محبت کا سوز مجھ کو تو بولے صبحِ ازل فرشتے
مثالِ شمعِ مزار ہے تو تری کوئی انجمن نہیں ہے

یہاں کہاں ہمنفس میسر یہ دیس ناآشنا ہے اے دل
وہ چیز تو مانگتا ہے مجھ سے جو زیرِ چرخِ کہن نہیں ہے

ترا الٰہ سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے

داغ کے اثرات اقبالؒ پر

کہاں کا آنا کہاں کا جانا، فریب ہے امتیازِ عقبیٰ
نمود ہر شے میں ہے ہماری کہیں ہمارا وطن نہیں ہے

یہ قیامِ یورپ کی غزل ہے لیکن اقبال کے یہاں نظریاتی شاعری کی ابتدا اس سے پہلے ہو چکی تھی نظم میں تو خیر مثالیں دینے کی ضرورت ہی نہیں غزل میں بھی اقبال کا یہ اندازِ فکر کہیں نمایاں اور کہیں غیر نمایاں طریقے پر اپنی جھلک دکھاتا ہے۔ مثلاً

اس چمن میں مرغِ دل گائے نہ آزادی کا گیت
آہ یہ گلشن نہیں ایسے ترانے کے لیے!

جرس ہوں نالہ ہے خوابیدہ میرے ہر رگ و پے میں
یہ خاموشی مری وقتِ رحیلِ کارواں تک ہے

ہوا ہو ایسی کہ ہندوستان سے اے اقبال
اڑا کے مجھ کو غبارِ رہِ حجاز کرے

اور پھر وہ غزل آتی ہے جس میں اقبال کے یہ اشعار پرانی طرز کی غزل گوئی سے بیزاری اور نئے رستے کی جستجو کی نشاندہی کرتے ہیں:

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے
مانندِ خامہ تیری زباں پر ہے حرفِ غیر
بیگانہ شے پہ نازشِ بے جا بھی چھوڑ دے
اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبانِ عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے
واعظ ثبوت لائے جو مے کے جواز میں
اقبال کو یہ ضد ہے کہ پینا بھی چھوڑ دے

اگرچہ کسی ایک غزل یا دو غزلوں کو کسی بھی شاعر کے فکری موڑ کا سنگِ میل قرار دینا آسان بھی نہیں اور تنقیدی تقاضوں کو پورا بھی نہیں کرتا لیکن ۱۹۰۵ء کی مذکورہ بالا غزل اور ۱۹۰۷ء کی وہ غزل جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے:

عطا محبت کا سوز مجھ کو تو بولے صبح ازل فرشتے
مثالِ شمع مزار ہے تو تری کوئی انجمن نہیں ہے

دراصل اس احساس محرومی اور اس سے پیدا ہونے والی تڑپ کا اظہار ہیں کہ میری غزل ابھی تک اجتماعی زندگی کے عرفان سے بیگانہ ہے۔ میں جس رستے پر گامزن ہوں یہ رسمی اور روایتی غزل کا رستہ ہے اگرچہ وہ اس حقیقت سے بھی ناآشنا نہیں تھے کہ داغ نے انہیں کلاسیکی شعری روایت میں رچے بسے اسلوب سے پوری طرح آگاہ کر دیا ہے اور بقول سید عابد علی عابد "روایت کا طالب علم داغ کے کلام میں شعری علائم و رموز کی آخری ارتقا یافتہ شکل دیکھ سکتا ہے"۔

اب اس مذکورہ غزل کے بعد کی غزل دیکھیے:

زمانہ دیکھے گا جب مرے دل سے محشر اٹھے گا گفتگو کا
مری خموشی نہیں ہے گویا مزار ہے حرف آرزو کا

فتح محمد ملک نے اقبال کی اس غزل کو اقبال کی نئی شاعری کا منشور کہا ہے اور یہی وہ غزل ہے جس میں اقبال روایتی ادب سے اور اس غزل سے جو وہ داغ کے زیر اثر کہتے رہے ہیں بیزاری کا پھر ایک بار اظہار کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

گیا ہے تقلید کا زمانہ مجاز رخت سفر اٹھائے
ہوئی حقیقت ہی جب نمایاں تو کس کو یارا ہے گفتگو کا

"بانگ درا" کے اسی حصے (۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک) میں ایک غزل پر اقبال نے خاص طور سے تاریخ درج کی ہے مارچ ۱۹۰۷ء اس غزل کا مطلع ہے:

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدار یار ہو گا
سکوت تھا پردہ دار جس کا وہ راز اب آشکار ہو گا

ظاہر ہے کہ پرانی اصطلاحیں استعمال کر کے بھی اقبال رمز و ایما کے پردے میں سیاسی طور پہ بہت کچھ کہہ گئے ایسا یہ اشعار اسی غزل میں آتے ہیں:

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہو گا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہو گا
نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہو گا

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری نفس مرا شعلہ بار ہوگا

گویا دس بارہ برس تک داغ کے اثرات پوری طرح قبول کرنے کے بعد اقبال اب ان اثرات سے شعوری طور پر پوری طرح آزاد ہو چکے تھے۔

داغ کا انتقال ۱۹۰۵ء میں ہوا۔ ہمیں اس بات سے خالی الذہن نہیں ہونا چاہیئے کہ یہ وہ وقت تھا جب اقبال اپنی سوچ میں انقلابی تبدیلیوں کی دہلیز پر کھڑے تھے لیکن استاد کی موت ایک ایسے شاگرد کے لیے جس کے دل میں استاد کی محبت اور عقیدت کا دریا ٹھاٹھیں مار رہا ہو، ایک طوفانِ غم سے کم نہیں۔ چنانچہ اس غم و اندوہ کی انتہائی شدت کے عالم میں انہوں نے داغ کا مرثیہ کہا جس نے شخصی مرثیے کی صنف میں ایک نئے بُعد کا اضافہ کیا۔

اس مرثیے میں اقبال جوشِ عقیدت میں یہاں تک کہہ گئے:

جو ہر معجز نمائی پا چکا جس دم خیال
پھر نہ ہو سکتی تھی پیدا میر و مرزا کی مثال
کر دیا قدرت نے پیدا ایک دونوں کا نظیر
داغ یعنی وصلِ فکرِ میرزا اور دردِ میر

لیکن جب اس نظم کو "بانگِ درا" میں شامل کرنے کا وقت آیا اور اقبال نے اس نظم میں مندرجہ خیالات پر غور کیا تو غالباً اس نتیجے پر پہنچے ہوں گے کہ یہ دو شعر محض میری عقیدت کا نتیجہ ہیں اور ان میں مبالغے کا وہی عیب موجود ہے جسے "غلو" کہتے ہیں اور جو داغ کی شاعری کا طرۂ امتیاز سہی لیکن اقبال کی شاعری میں حلقہ بیرون در کی حیثیت رکھتا ہے چنانچہ اقبال کو اس حقیقت تک پہنچنے میں دیر نہ لگی کہ داغ کا کلام میرزا غالب کی فکر اور میر درد کے درد و گداز کا مقام اتصال نہیں ہے۔ نہ تو داغ میں "پرمرغِ تخیل کی رسائی" ہے اور نہ ہی میر تقی میر والی کیفیتِ گداز ہے اس لیے انہوں نے یہ دونوں شعر اپنی نظم سے خارج کر دیئے۔ صرف یہی نہیں کہ کلامِ داغ کے محاسن کا ذکر کرتے ہوئے وہ بنیادی طور پر دوسرے شعراء کے محاسن کلام بیان کرتے ہیں جن سے داغ کا کلام خالی ہے۔ مثلاً کہتے ہیں:

اور دکھلائیں گے مضموں کی ہمیں باریکیاں
اپنے فکرِ نکتہ آرا کی فلک پیمائیاں
تلخیِ دوراں کے نقشے کھینچ کر رلوائیں گے
یا تخیل کی نئی دنیا ہمیں دکھلائیں گے

اس چمن میں ہوں گے پیدا بلبلِ شیراز بھی

سینکڑوں ساحر بھی ہوں گے صاحبِ اعجاز بھی

گویا داغ کے کلام میں مضمون کی باریکیاں بھی مفقود ہیں، فکرِ نکتہ آرا کی فلک پیمائیاں بھی نہیں ہیں، "تلخی دوراں کے نقش و ن اور تخیل کی نئی دنیاؤں سے بھی کلامِ داغ خالی ہے اور بلبلِ شیراز والی بات بھی نہیں ہے ——— اور تان یہاں آکر ٹوٹتی ہے:

ہو بہو کھینچے گا لیکن عشق کی تصویر کون

اُٹھ گیا ناوک فگن مارے گا دل پر تیر کون

گویا واضح لفظوں میں داغ کا کمال فن اقبال کے نزدیک عشق کی تصویر کھینچنا ہے اور یہ عشق رومی والا عشق نہیں یا وہ عشق نہیں ہے جسے بعد میں اقبال کے نظریۂ عشق کی تفسیر بننا تھا۔ بلکہ جلبی عشق ہے۔ اور وہ بھی طوائفوں یا ابرو باختہ عورتوں کے ساتھ والا عشق۔ اسی نظم کے متروک اشعار میں ایک شعر یہ بھی ہے:

کم نہیں محشر سے کچھ ایسی صدا کی خامشی

آہ! دل سوزی تو تھی گو نکتہ آموزی نہ تھی

تو اس تجزیے کے بعد اقبال کہاں تک داغ کے رنگِ سخن سے چمٹے رہے:

آخر میں داغ کے اقبال پر اثرات کے بارے میں ایک بات اور بھی عرض کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس مقالے میں استادِ محترم سید عابد علی عابد کی اس رائے کا حوالہ دیا جا چکا ہے۔ کہ "روایت کا طالب علم داغ کے کلام میں شعری علائم و رموز کی آخری ارتقاء یافتہ شکل دیکھ سکتا ہے۔" سید عابد علی عابد کی پوری عبارت یہ ہے "غزل کی شعری روایت جس میں ولی سے لے کر میر تک اور میر سے لے کر غالب تک ترمیم و تغیر ہوتا رہا تھا۔ داغ کے زمانے تک پہنچ کر گویا سنگ بستہ اور ساکن ہو گئی۔ اس سے شعری روایت کو نقصان ضرور پہنچا کہ آگے بڑھنے کے امکانات نہیں رہے لیکن یہ فائدہ بھی پہنچا کہ روایت کا طالب علم داغ کے کلام میں شعری علائم رموز کی آخری ارتقاء یافتہ شکل دیکھ سکتا ہے":

یہ خاکسار استادِ محترم کی گراں قدر رائے کے اس حصے سے متفق نہیں ہے کہ آگے بڑھنے کے امکانات نہیں رہے تھے۔ اسے اس ضمن میں یہ عرض کرنا ہے کہ جہاں تک اقبال کے علاوہ داغ کے باقی شاگردوں کا تعلق ہے مذکورہ شعری خصوصیات کی ترقی کے امکانات واقعی ختم ہو چکے تھے کیونکہ ان شعرا نے اپنی غزل میں رموز و علائم، تشبیہ و استعارہ اور صنائع بدائع ہی کو مقصود بالذات سمجھا لیکن اقبال نے ان خصائص شعری کو مقصود بالذات نہیں سمجھا۔ بلکہ شاعری کے حسن میں اضافہ کرنے کا اور شاعری کا مرتبہ بلند کرنے کا ایک وسیلہ سمجھا اس لیے اقبال کے یہاں ان خصوصیات کے بہتر استعمال کے امکانات ختم نہیں ہوئے۔

اس میں شک نہیں کہ اپنی اصل بحث کے دوران میں استادِ محترم نے اس نئی معنویت کی جانب اشارہ کیا ہے جو اقبال نے ان رموز و علائم کو بخشی لیکن انہوں نے اس معنویت کو اقبال کے سیاسی، ملی اور فلسفیانہ افکار کے ابلاغ و اظہار تک محدود

رکھا ہے۔

اقبال کی ان غزلوں میں جو قریب قریب سو فیصد داغ کے رنگ میں کہی گئی ہیں اور جنہیں (دو تین کو چھوڑ کر) اقبال نے اپنے کلام سے خارج کر دیا۔ واقعی مذکورہ خصوصیات شعری کے حسن میں اضافے کا امکان ہر اعتبار سے ختم ہو چکا تھا۔ لیکن ان غزلوں کے بعد اقبال کی غزل کا ایک اور دور آتا ہے۔ یہ بھی ۱۹۰۵ء سے پہلے ہی کی غزلیں ہیں مثلاً

لاؤں وہ تنکے کہاں سے آشیانے کے لیے

کیا کہوں اپنے چمن سے میں جدا کیوں کر ہوا

انوکھی وضع ہے سارے زمانے سے نرالے ہیں

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی

کہوں کیا آرزوئے بیدلی مجھ کو کہاں تک ہے

جنہیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں

کشادہ دست کرم جب وہ بے نیاز کرے

سختیاں کرتا ہوں دل پر غیر سے غافل ہوں میں

مجنوں نے شہر چھوڑا تو صحرا بھی چھوڑ دے۔

یہ وہ غزلیں ہیں جن میں داغ ہی کے رموز و علائم کا استعمال کیا گیا ہے۔ یہ غزلیں سب کی سب تین چار اشعار کو چھوڑ کر جن کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے، غم جاناں اور غم ذات کے گرد گھومتی ہیں۔ ان میں مابعد الطبیعات اور تصوف کے مضامین بھی ہیں (اجتماعی شعور کی بو باس ان میں نظر نہیں آتی) لیکن یہ غزلیں اثرات داغ کی دین ہونے کے باوجود داغ کی غزلوں سے مختلف ہیں۔ ان کی زبان و بیان، ان کا لب و لہجہ، ان کا اسلوب داغ کا لب و لہجہ یا داغ کا اسلوب نہیں ہے۔ میری ناقص رائے میں یہ اقبال کی غزل کا عبوری دور ہے۔ انور سدید اور رفیع محمد ملک نے اقبال کی ان غزلوں کو عبوری دور کی غزلیں کہا ہے جو ہر اعتبار سے یا قریب قریب ہر اعتبار سے داغ کے رنگ میں ہیں اور جن کی مثالیں اس مقالے کے شروع میں دی جا چکی ہیں مثلاً "دو پٹہ سنبھال کے" یا "عشق بھی نہ کھائیں ہم" وغیرہ۔ راقم التحریر کے نزدیک یہ دور اقبال کی غزل کا عبوری دور نہیں ہے۔ یہ بالکل ابتدائی دور ہے۔ عبوری دور وہ ہے جس میں اقبال نے مذکورہ غزلیں کہیں جن کے چند اشعار یہ ہیں:

تو نے دیکھا ہے کبھی اے دیدۂ عبرت کہ گل

ہو کے پیدا خاک سے رنگیں قبا کیونکر ہوا

رُلاتی ہے مجھے راتوں کو خاموشی ستاروں کی

نرالا عشق ہے میرا نرالے میرے نالے ہیں

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی

دو مشتِ خاک ہوں فیضِ پریشانی سے صحرا ہوں
نہ پوچھو میری وسعت کی زمین سے آسمان تک ہے

تمنا دردِ دل کی ہو تو کر خدمت فقیروں کی
نہیں ملتا یہ گوہر بادشاہوں کے خزینوں میں

سخن میں سوز الٰہی کہاں سے آتا ہے
یہ چیز وہ ہے کہ پتھر کو بھی گداز کرے

بزمِ ہستی اپنی آرائش پہ تو نازاں نہ ہو
تو تو اک تصویر ہے محفل کی اور محفل ہوں میں

شوخی سی ہے سوالِ مکرر میں اے کلیم
شرطِ رضا یہ ہے کہ تقاضا بھی چھوڑ دے

واعظ ثبوت لائے جو مے کے جواز میں
اقبال کو یہ ضد ہے کہ پینا بھی چھوڑ دے

جنہیں اقبال نے "بانگِ درا" میں شامل کیا اور جن کا ذکر چند سطور قبل بھی آچکا ہے۔

اکثر نقادوں کا یہ خیال ہے کہ جگر کی شاعری داغ کی شاعری کا ایک ترمیم یافتہ یا نیا روپ ہے۔ یعنی جگر نے داغ کی زبان استعمال کر کے رسمی اور عامیانہ خیالات کو متقابلتاً ایک مہذب صورت دی ہے۔ اس خیال کو مکمل طور پر رد نہیں کیا جا سکتا لیکن اگر ہم اقبال کی مذکورہ بالا غزلوں کی ساخت، ان میں داغ کے رموز و کنایات اور اسالیب بیان کا استعمال دیکھیں تو یہ بات نظر آجاتی ہے کہ یہ دراصل داغ کی ہی شاعری ہے جسے اقبال نے ایک جدید صورت ہی نہیں بلکہ اسے ایک

Ennabled Form میں پیش کیا ہے۔ داغ کے پیش پا افتادہ مضامین اقبال کے یہاں ارفع اور اعلیٰ قدروں کے حامل بن گئے ہیں۔ ذکر محبوب اور اپنی ذات کا غم جو داغ کے یہاں عیاشانہ یا فاسقانہ یا ہوسناکی اور رندی کا پہلو لیے ہوئے ہے۔ اقبال کے یہاں آ کے ایک ذہنی کرب کی شدت احساس کا حامل ہو گیا ہے اور اس شاعری سے بالکل مختلف ہو گیا ہے جسے کھل کھیلنے کی شاعری یا نفسانی خواہشات کی شاعری کہا جائے اور جس کی مثالیں اقبال کے پہلے دور کی شاعری میں موجود ہیں۔

عبوری دور در اصل اقبال کی غزل کا دوسرا دور ہے۔ اقبال نے اگر ان غزلوں کو "بانگ درا" میں ۱۹۰۵ء تک ہی کے دور میں شامل کیا ہے تو اس سے یہ نتیجہ ہرگز نہیں نکلتا کہ ہم انہیں ان غزلوں میں شامل کریں جنہیں اقبال نے "بانگ درا" مرتب کرتے وقت اپنے کلام سے خارج کر دیا خواہ دونوں کا دور قریب قریب ۱۹۰۵ء تک ہی کا دور کیوں نہ رہا ہو۔

تیسرا دور وہ ہے جو اس غزل سے شروع ہو رہا ہے:

زندگی انساں کی اک دم کے سوا کچھ بھی نہیں

دم ہوا کی موج ہے رم کے سوا کچھ بھی نہیں

یہ پانچ شعر کی غزل ہے اور اس کا ذکر محض ایک ترتیب زمانی پیش کرنے کے لیے کیا گیا ہے۔ ورنہ در اصل اس ضمن میں قابل ذکر غزل اس کے فوراً بعد کی غزل ہے جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے:

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا

بنا ہمارے حصار ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے

اس غزل سے لے کے ۱۹۰۸ء کی آخری غزل تک:

میں ظلمت شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو

شرر فشاں ہوگی آہ میری نفس مرا شعلہ بار ہوگا

اقبال کی غزل کا تیسرا دور ہے۔ یہ بھی عبوری دور ہے اور اس لیے کہ عبوری دور کے پہلے حصے میں اقبال کی غزل تغزل کے حسن اور رچاؤ اور درد و گداز کی کیفیت سے مالا مال ہے لیکن اجتماعی شعور سے جس نے آگے چل کر اقبال کی غزل کو ایک انفرادیت دی، بے گانہ ہے اور اس دوسرے حصے کی غزل بڑی حد تک اجتماعی شعور کے حسن سے اور درد بشری کی کیفیت سے لبریز ہے لیکن اس میں رچے ہوئے تغزل کی کمی ہے۔

یہ دور بحیثیت مجموعی ۱۹۰۸ء پر آ کر ختم ہو جاتا ہے اور ۱۹۰۹ء میں اقبال کی غزل کا وہ دور شروع ہوتا ہے جس پر ہر اعتبار سے اقبال کے فکر و فن کی چھاپ ہے۔ اس دور کی بعض غزلیں یہ ہیں:

نالہ ہے بلبل شوریدہ ترا خام ابھی

اپنے سینے میں اسے اور ذرا تھام ابھی

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

تو جو بجلی ہے تو یہ چشمک پنہاں کب تک
بے حجابانہ مرے دل سے شناسائی کر
کب تک طور پہ دریوزہ گری مثل کلیم
اپنی ہستی سے عیاں شعلۂ سینائی کر

تو خاک کی مٹھی ہے اجزا کی حرارت سے
برہم ہو پریشاں ہو وسعت میں بیاباں ہو
کیوں ساز کے پردے میں مستور ہو لے تیری
تو نغمۂ رنگیں ہے ہر گوش پہ عریاں ہو

کبھی اے حقیقت منتظر نظر آ لباس مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبین نیاز میں
طرب آشنائے خروش ہو تو نوا ہے محرم گوش ہو
وہ سرود کیا کہ چھپا ہوا ہو سکوت پردۂ ساز میں

مرا ساز اگرچہ ستم رسیدہ زخمہ ہائے عجم رہا
وہ شہید ذوق وفا ہوں میں کہ نوا مری عربی رہی

ظاہر ہے کہ یہ غزلیں داغ کے اثر سے بالکل معرّا ہیں اور یہ وہ غزلیں ہیں جن کا رشتہ "زبور عجم" سے ہوتا ہوا بال جبریل کی غزلوں سے جا ملتا ہے اور ۱۹۳۸ء تک جب کہ بعض موقعوں پر اقبال کی نظم بھی ہر اعتبار سے تغزل میں ڈھل جاتی ہے داغ کا اثر کہیں نظر نہیں آتا۔ ہاں اکا دکا شعر کی بات دوسری ہے کہیں کہیں ایک آدھ مصرع یا ایک آدھ شعر اقبال کی فارسی شاعری میں ایسا نظر آجاتا ہے جو ہمیں داغ کے اسلوب بیان کی یاد دلا جاتا ہے۔ مثلاً

حسرتِ جلوۂ آں ماہِ تماشے دارم
دست بر سینہ نظر بر لبِ بامے دارم

بر سر بام آفتاب از چہرہ بے باکانہ کش!
نیست در کوئے تو چوں من آرزو مندِ دگر

از ما بگو سلامے آں ترکِ تند خورا
کآتش زد از نگاہے یک شہر آرزو را

کو آں نگاہ ناز کہ اول دلم ربود
عمرت دراز باد! ہمہ تیرم آرزوست

باز بہ سر مرتاب درہ چشم کرشمہ زائے را
ذوقِ جنون دوچند کن شوقِ غزل سرائے را

عذرِ گناہ کردم و دل در کنارِ من
آہے کشید و گفت کہ تعزیرم آرزوست

حلقہ بستند سرِ تربتِ من نوحہ گراں
دلبراں زہرہ وشاں گلبدناں سیم براں

تخلیقِ شعر میں کسی دوسرے شاعر کا اثر قبول کرنا کوئی بجلی کے بٹن کا سا معاملہ نہیں ہے کہ اسے آن کر دیں تو بلب روشن ہو جائے اور آف کر دیں تو بلب بجھ جائے۔ مزاج اور طبیعت میں ایک بار سرایت کیا ہوا اثر بالعموم زندگی بھر کا ساتھی بن جاتا ہے۔ وہ نظر آئے یا نہ آئے۔ ہاں بڑے شعرا چونکہ کئی اطراف سے اثر قبول کرتے ہیں اور ان کے اندر اپنا انفرادی رنگ پیدا کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے اس لیے ان کے کلام کے ہر شعر اور ہر مصرعے میں کسی ایک شاعر کے اثرات کی نشاندہی ممکن نہیں اور پھر جب ان کا اپنا رنگ نمایاں ہو جاتا ہے تو دوسروں کے اثر کی تلاش ایک فعلِ عبث بن جاتی ہے۔ ویسے

میرے سامنے اگر کوئی داغ کا یہ مصرع پڑھے ــــ چمپا کھلی، گلاب کھلا، موتیا کھلی ــــ اور پھر اقبال کا یہ مصرع ــــ نرگس دمید و لالہ دمید و سمن دمید ــــ تو مجھے اسے بھی اقبال پر داغ کا ایک غیر محسوس یا خفیف سا اثر کہنے میں تامل نہ ہوگا۔

اور یہ جو فارسی کے چند اشعار کی مثالیں اوپر دی گئی ہیں ان کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ داغ کی براہِ راست اثر پذیری کا نتیجہ ہیں۔ اور پھر زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس طرح کے اشعار یا مصرعے کلامِ اقبال میں ایک تو مستثنیات کی جنت رکھتے ہیں۔ دوسرا اس طرح کے اشعار پڑھتے وقت مجھے اقبال کا یہ مصرع اکثر یاد آجاتا ہے:

کبھی چھوڑی ہوئی منزل بھی یاد آتی ہے راہی کو

انفرادی تہذیب اقبالؒ کی نظر میں

ڈاکٹر مظفر حسن ملک

لبالب شیشۂ تہذیبِ حاضر ہے مے لا سے
مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانۂ اِلّا

اس میں کوئی شک نہیں کہ معاشرہ ہی افراد کے تہذیبی نصب العین، معیار اور دستور متعین کرتا ہے مگر یہ حقیقت بھی اپنی جگہ موجود ہے کہ اجتماعی معاشرتی خصوصیات، امتیازات اور معیار کو جانچنے کے لیے افراد ہی کو پرکھا اور دیکھا جاتا ہے کیونکہ معاشرہ افراد ہی کے مجموعے کا نام ہے:

یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملت ہے ؎۱

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر
ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا! ؎۲

یہ سوال کہ ایک مہذب آدمی کسے کہتے ہیں ایک طویل جواب کا متقاضی ہے مگر اختصار کے ساتھ عام فہم زبان میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ شخص جو اپنی گفتگو، رہن سہن اور عام رویے میں بھلا معلوم ہوتا ہو جس کا لباس پہننا ہو اس کی وضع قطع خوشگوار ہو اور دلکش عادات و اطوار کا مالک ہو مہذب کہلاتا ہے۔ اس جواب کو اگر مزید مختصر کر کے بیان کرنا مقصود ہو تو اس کی صورت کچھ اس طرح ہوگی کہ شخصی اور انفرادی تہذیب کو جانچنے کے لیے دو پیمانے ہیں ایک "حسنِ ذوق" اور دوسرا "حسنِ عمل" اور دونوں لازم و ملزوم ہیں اس سے پیشتر "قولِ صالح" اور "عملِ صالح" کا ذکر ہو چکا ہے۔ قرآن حکیم میں "ایمان" کے ساتھ بھی "احسن عمل" کو مربوط کیا گیا ہے اور "عملِ صالح" کی جگہ "احسن عملاً" کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے ان تمام اصطلاحات سے مراد ایک ہی ہے۔

ان الذین امنوا وعملوا الصلحت انا لا نضیع اجر من احسن عملاً
وہ لوگ جو ایمان لیں اور نیک عمل کریں، تو یقیناً ہم نیک لوگوں کا اجر ضائع نہیں کرتے ؎۳

ساقیٔ ارباب ذوق، فارسِ میدانِ شوق
بادہ ہے اس کا رحیق تیغ ہے اس کی اصیل
مردِ سپاہی ہے وہ اس کی زرہ لا الہٰ!
سایۂ شمشیر میں اس کی پنہ لا الہٰ! ؎

اے حلقۂ درویشاں وہ مردِ خدا کیسا!
ہو جس کے گریبان میں ہنگامۂ رستاخیز
جو ذکر کی گرمی سے شعلے کی طرح روشن
جو فکر کی سرعت میں بجلی سے زیادہ تیز ؎

قرآن حکیم نے انفرادی اخلاق کا ایک معیار مقرر کر دیا: فقد کان لکم فی رسول اللّٰہ اسوۃ حسنۃ۔ درحقیقت تم لوگوں کے لیے اللہ کے رسولؐ میں ایک بہترین نمونہ تھا۔ ؎

دوسری جگہ فرمایا: وانک لعلیٰ خلق عظیم ؎ (اور بے شک آپ اخلاق کے بڑے مرتبے پر ہیں) اسی لیے کہ آپ ہدایت خلق کا کام بھی کر رہے اور اس سلسلے میں بے شمار تکالیف بھی برداشت کر رہے ہیں۔ ایک کمزور اخلاق کا آدمی ایسا عظیم الشان کارنامہ سرانجام نہ دے سکتا۔

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ساتھ ان کی امت کے متعلق بھی فیصلہ سنا دیا گیا کہ:

کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنہون عن المنکر وتؤمنون باللّٰہ ۔ (اب دنیا میں وہ بہترین گروہ تم ہو جسے انسانوں کی ہدایت و اصلاح کے لیے میدان میں لایا گیا ہے۔ تم نیکی کا حکم دیتے ہو، بدی سے روکتے ہو، اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو) ؎

مومنین کی صفات بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وعباد الرحمٰن الذین یمشون علی الارض ہونا واذا خاطبہم الجاہلون قالوا سلاما ۔ والذین یبیتون لربہم سجدا وقیاما ۔ والذین یقولون ربنا اصرف عنا عذاب جہنم ان عذابہا کان غراما ۔ انہا ساءت مستقرا ومقاما ۔ والذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا وکان بین ذالک قواما ۔ والذین لا یدعون مع اللّٰہ الٰہا اخر ولا یقتلون النفس التی حرم اللّٰہ الا بالحق ولا یزنون ۚ ومن یفعل ذٰلک یلق اثاما ۔

انفرادی تہذیب، اقبالؒ کی نظر میں

ترجمہ: رحمٰن کے بندے وہ ہیں جو زمین پر سکنت کے ساتھ چلتے ہیں اور جب اُن سے جاہل لوگ بات کرتے ہیں تو رفع شر کی بات کہہ دیتے ہیں اور جو راتوں کو اپنے پروردگار کے آگے سجدہ اور قیام میں لگے رہتے ہیں اور جو دعائیں مانگتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم سے عذاب جہنم کو دور رکھو بیشک جہنم بُرا ٹھکانہ اور برا مقام ہے اور جب وہ خرچ کرتے ہیں تو نہ اسراف کرتے ہیں نہ بخل سے کام لیتے ہیں۔ اور ان سے خرچ کرنا اس کے درمیان اعتدال سے ہوتا ہے اور اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کو نہیں پکارتے اور جس جان کو اللہ نے قابل حرمت رکھا ہے اسے ہلاک نہیں کرتے مگر حق پر۔ اور زنا نہیں کرتے جو شخص ایسے کام کرے گا اسے سزا سے سابقہ پڑے گا ؎

اہل ایمان کے لیے یہ بھی حکم ہے

ولا تھنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان کنتم مؤمنین ۰

ترجمہ: دل شکستہ نہ ہو غم نہ کرو تم ہی غالب رہو گے اگر تم مومن ہو۔ ؎

والذین فی اموالہم حق معلوم ۰ للسائل والمحروم ۰

جن کے مالوں میں سائل اور محروم کا ایک مقرر حق ہے ؎

ثم کان من الذین امنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمۃ ؎

پھر یہ کہ آدمی ان کے ساتھ شامل ہو جنہوں نے ایک دوسرے کو صبر اور خلق خدا پر رحم کی تلقین کی ؎

ان اکرمکم عند اللہ اتقٰکم ط

تم میں سب سے معزز وہ ہے جو تمہارے اندر سب سے پرہیز گار ہے۔ ؎

انسان کامل

پچھلے باب میں ایک آیۂ قرآنی "صبغۃ اللہ ج ومن احسن من اللہ صبغۃ ز ونحن لہٗ عبدون ۰ اللہ کا رنگ اختیار کرو اور اس کے رنگ سے اچھا اور کس کا رنگ ہوگا اور ہم اُسی کی بندگی کرنے والے لوگ ہیں ؎۔ اس کی تشریح میں سید سلیمان ندوی کا ایک طویل اقتباس دیا جا چکا ہے، علامہ بھی عبدالکریم الجیلی ؎ کے حوالے سے لکھتے ہیں: "انسان کامل یا مرد مومن کی زندگی جو آئینِ الٰہی کے مطابق ہوتی ہے، فطرت کی عام زندگی میں شریک ہو جاتی ہے اور اشیا کی حقیقت کا راز اس کی ذات پر منکشف ہو جاتا ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر انسان کامل غرض کی حدود سے نکل کر جوہر کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے اور اس کی آنکھ خدا کی آنکھ، اس کا کلام خدا کا کلام اور اس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے۔" ؎

اسی خیال کو علامہ نے 'بالِ جبریل' میں ذرا وضاحت سے منظوم کیا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں کارکشا کارساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہان سے غنی اس کا دلِ بے نیاز ۱۷

سورۃ البلد کی آیہ ۱۷ اوپر درج کی ہے کہ مومنین کی صفات یہ ہیں کہ وہ ایک دوسرے کو صبر کی اور رحم کی تلقین کرتے ہیں صبر کا ایک مطلب برداشت ہے اور دوسرا قناعت یعنی کم و بیش کی پرواہ کے بغیر خواہشات کو دبا کر نظم و ضبط کے ساتھ زندگی بسر کرنا:

اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب اس کی نگہ دل نواز

یہ ادائے دلفریب، بالکل وہی ہے جس کا اس عنوان کے آغاز میں حسن ذوق اور حسن عمل کے نام سے ذکر کیا گیا تھا جسے قرآنی اصطلاح میں 'احسن عملا' سے موسوم کیا گیا ہے۔

نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز
نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقیں
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز ۱۸

سورۂ آل عمران کی آیہ ۱۳۹ جو اوپر درج کی گئی ہے اس میں مردِ مومن کو بشارت دی گئی ہے کہ وہ نہ تو دل شکستہ ہو اور نہ ہی غم کھائے بالآخر کامیابی و کامرانی اسی کا مقدر رہے ہے

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں
ولایت، پادشاہی، علمِ اشیاء کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں ۱۹

سورۂ الحجرات کی آیہ ۱۳ میں جس کا اندراج اوپر کیا گیا ہے اس میں مساواتِ انسانی کا درس دیا گیا ہے اور باعثِ اعزاز و اکرام محض شخصی کردار یعنی تقویٰ کو قرار دیا ہے:

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے
حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں ۲۰

سورۃ الفرقان کا ایک طویل اقتباس اوپر دیا گیا جس میں مردِ مومن کی مندرجہ ذیل صفات کا ذکر ہے:

(۱) رفتار میں مسکنت (۲) رفعِ شر (۳) قیام و سجود (۴) دعا (۵) اسراف و بخل سے پرہیز اور

اعتدال (۹) شرک سے اجتناب (۶) رحم (۷) حدود اللہ کی پابندی اور فواحش سے اجتناب

مندرجہ بالا طویل اقتباس کے اوپر تین آیات قرآنی مزید دی گئی ہیں جن کا مطلب یہ ہے کہ نمونۂ اخلاق اور مجسم تہذیب، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ بابرکات ہے۔ وہی ایک ذات ہے جس میں اخلاقِ الٰہی کا پرتوِ کامل نظر آتا ہے۔ اللہ کے ہاں عجز نہیں ہوتا۔ وہ عجز کا خالق تو ہے مگر ایسی کسی ہستی کا وجود نہیں جس کے سامنے وہ خالقِ اکمل واجب الوجود، قادرِ مطلق عجز کا اظہار کرے۔ یہ ایک اضافی اخلاقی صفت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں موجود ہے ان قرآنی آیات کی روشنی میں ہم علامہ کے کلام کا مطالعہ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ موصوف نے اکثر حالات میں صرف آیاتِ قرآنی ہی کے ترجمے اور تفسیر سے اکتساب کیا ہے۔ اور جہاں کہیں تجاوز کیا ہے وہاں احادیث اور بزرگانِ دین اور صوفیائے کرام کے کلام سے استفادہ کیا ہے:

اس سے اس غلط فہمی کا ازالہ ہو جاتا ہے کہ اقبال نے 'انسانِ کامل' کا تصور نٹشے سے لیا ہے یا اقبال کے 'انسانِ کامل' اور نٹشے کے 'فوق البشر' میں کوئی مماثلت ہے حالانکہ یہ واضح فرق دونوں میں موجود ہے کہ اقبال کا انسانِ کامل اسلام کے عائد کردہ قوانین اور اقدارِ اخلاق کا قائل ہے، جبکہ نٹشے کا فوق البشر ایک لاقانون، اندھی اور بے لگام قوت کے سوا اور کچھ بھی نہیں اس مسئلے پر مفصل بحث پچھلے ابواب میں کی جا چکی ہے

(۱) رفتار میں مسکنت: (توازنِ عمل)

رفتار، گفتار اور کردار کا باہم گہرا تعلق ہے۔ رفتار محض چال ڈھال کا نام نہیں بلکہ ایک اسلوبِ حیات ہے اوپر دی گئی آیات قرآنی جن میں مومنین کے طرزِ عمل میں رفتار کی مسکنت کا ذکر بطور صفتِ اول کے آیا ہے، فی الحقیقت عمومی انسانی رویے کی نشاندہی کر رہی ہیں۔ یعنی مہذب لوگ (مومن) تکبر کے ساتھ اینٹھتے اور اکڑتے ہوئے نہیں چلتے۔ ایسا مظاہرہ بالعموم غنڈے اور بد معاش کرتے ہیں کہ وہ ایسے انداز سے چلتے ہیں جس سے یہ ظاہر ہو کہ وہ غیر معمولی طور پر طاقتور ہیں تاکہ عوام اُن سے مرعوب رہیں۔

نرم چال سے مراد مریضانہ چال بھی نہیں، بلکہ یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ 'مومن' ایک شریف الطبع، حلیم، شریف اور نیک مزاج شخصیت کا مالک ہوتا ہے وہ اپنے آپ کو مابہ الامتیاز شخصیت بنا کر پیش نہیں کرتا جس سے کم حوصلہ اور ہلکے پن کی حامل نفسیاتی کیفیت کا اظہار ہو۔

"مگر غور طلب پہلو یہ ہے کہ آدمی کی چال میں آخر وہ کیا اہمیت ہے کہ جس کی وجہ سے اللہ کے نیک بندوں کی خصوصیات گناتے ہوئے سب سے پہلے اسی کا ذکر کیا گیا۔ اس سوال کو اگر تامل کی نگاہ سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ آدمی کی چال محض اس کے اندازِ رفتار ہی کا نام نہیں، بلکہ درحقیقت وہ اس کے ذہن کی اور اس کی سیرت و کردار کی اولین ترجمان بھی ہوتی ہے۔" [۴۲]

ایک صورت تو یہ ہے کہ کوئی آدمی اتنا غافل ہو کر کاروانِ حیات آگے نکل جائے اور وہ خواب

غفلت ہی سے بیدار رہو ست

گرم فغاں ہے جرس اُٹھ کہ گیا قافلہ
وائے وہ راہرو کہ ہے منتظر راحلہ! [۲۲]

ایسا شخص آرزوئے حیات اور کشمکش زندگی کے حقائق سے بے بہرہ اس انتظار میں ہوتا ہے کہ کوئی اس سے کہے ست

سفر زندگی کے لیے برگ و ساز
سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز [۲۳]

تاروں کی فضا ہے بیکراں
تو بھی یہ مقام آرزو کر [۲۴]

ہر اک مقام سے آگے گذر گیا مہ نو
کمال کس کو میسر ہوا ہے بے تگ و دو [۲۵]

راز ہے راز ہے تقدیر جہان تگ و تاز
جوش کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
جوش کردار سے شمشیر سکندر کا طلوع
کوہ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
جوش کردار سے تیمور کا سیل ہمہ گیر
سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب اور فراز
صف جنگاہ میں مردان خدا کی تکبیر
جوش کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز
ہے مگر فرصت کردار نفس یا دو نفس
عوض یک دو نفس قبر کی شب ہائے دراز [۲۶]

علامہ نے کردار کے مضمون کو کئی جگہ اور کئی مختلف اسالیب سے بیان کیا ہے۔ مثلاً

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان

رفتار کے حوالے سے صرف شخصی کردار ہی کی بات نہیں ہوتی کیونکہ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ زندہ اقوام ایک جگہ پر منجمد ہو کر نہیں رہ جاتیں، بلکہ سرعت رفتار سے کارزار حیات میں آگے بڑھتی رہتی ہیں اور مسابقت کے لیے جدوجہد کا عمل متواتر جاری رہتا ہے جو اقوام اس دوڑ میں پیچھے رہ جاتی ہیں انہیں کے

ہے "پس ماندہ" کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے علامہ اپنی قوم کے لیے یہ حالت پسند نہیں کرتے (وہ سفر کو وسیلۂ ظفر سمجھتے ہیں) چنانچہ کہتے ہیں ؎

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں [۴۷]

یہی مضمون ان اشعار میں بھی ادا کیا ہے:

کیوں تعجب ہے مری صحرا نوردی پر تجھے
یہ تگا پوئے دمادم زندگی کی ہے دلیل
اے رہینِ خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں
گونجتی ہے جب فضائے دشت میں بانگِ رحیل
ریت کے ٹیلے پہ وہ آہو کا بے پروا خرام
وہ حضر بے برگ و ساماں وہ سفر بے سنگ و میل
وہ نمودِ اخترِ سیماب پا ہنگامِ صبح
یا نمایاں بامِ گردوں سے جبینِ جبرئیل
تازہ ویرانے کی سودائے محبت کو تلاش
اور آبادی میں تو زنجیریِ کشت و نخیل
پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی
ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی! [۴۸]

۲. رفع شر

یہاں جاہل سے مراد صرف ان پڑھ نہیں بلکہ اس سے مراد "لغو گو" ہے جیسا کہ ایک دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے:

واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقالوا لنا اعمالنا ولكم اعمالكم سلٰمٌ عليكم لا نبتغي الجٰهلين ٥

اور جب انہوں نے بے ہودہ بات سنی تو یہ کہہ کر اس سے کنارہ کش ہو گئے کہ ہمارے اعمال ہمارے لیے اور تمہارے اعمال تمہارے لیے، تم کو سلام ہے۔ ہم جاہلوں کا سا طریق اختیار نہیں کرنا چاہتے۔ اہلِ لغت نے 'نادان' بھی جاہل کے معانی میں شامل کیا ہے۔ مراد اس سے لغو گو ہی ہے کیونکہ اس کی زبان کے شر سے کوئی محفوظ نہیں رہتا۔ اس سے مراد برا ماحول بھی ہے جسے علامہ نے "غارت گرِ دیں"

کہا ہے کہ

غارت گر دیں ہے یہ زمانہ
ہے اس کی نہاد کافرانہ [۳۰]

مومن پہ ہیں گراں یہ شب و روز
دین و دولت قمار بازی!
ناپید ہے بندۂ عمل مست
باقی ہے فقط نفس درازی [۳۱]

وہی جواں ہے قبیلے کی آنکھ کا تارا
شباب جس کا ہے بے داغ ضرب ہے کاری [۳۲]

'جہل' سے مراد 'شر' عین اس محاورۂ زبان کے مطابق ہے جس کی رو سے ابوالحکم، عمرو بن ہشام بن المغیرہ کو 'ابوجہل' کا خطاب پُرعتاب ملا۔ علم کے مقابلے میں جہل کی جگہ "طغیٰ" بھی استعمال ہوا ہے: جیسا کہ علّم الانسان ما لم یعلم ۝ کلّا انّ الانسان لیطغیٰ ۝ انسان کو وہ علم دیا جسے وہ نہ جانتا تھا مگر ایسا ہے کہ انسان سرکشی کرتا ہے [۳۳]۔ اقبال نے سرکشی کو اوپر والے شعر میں 'نفس درازی' کہا ہے

'جاوید نامہ' میں ایک نظم 'طاسین محمدؐ' کے عنوان سے ہے۔ اس کا ذیلی عنوان ہے "نوحہ روح ابوجہل در حرم کعبہ": اس نظم میں ابوجہل کو صرف یہ شکایت ہے کہ دین محمدؐ میں ملک و نسب، فضل عرب اور لات و منات کی بندگی کو منع کر کے عوام کو صراطِ مستقیم کی طرف لگا دیا گیا ہے اور مساوات کا درس دیا گیا ہے

سینۂ ما از محمدؐ داغ داغ
از دم او کعبہ را گل شد چراغ
از ہلاک قیصر و کسریٰ سرود
نوجواناں را ز دستِ ما ربود
باش باش از ضربتش لات و منات
انتقام از وے بگیر اے کائنات [۳۴]

جاہلوں کا طریق لغو گوئی اور شر ہے جس سے پرہیز کے لیے کہا گیا ہے۔

۲۔ قیام و سجود قیام و سجود کو نماز ہی کے اصطلاحی معانی میں استعمال کیا ہے جیسا کہ سورۃ دہر

میں ارشاد ربانی ہے: ومن الیل فاسجد لہ وسبحہ لیلاً طویلاً" رات کو اس کے حضور سجدہ کرو اور رات گئے تک اس کی تسبیح کرتے رہو۔[۲۵]

قرآن حکیم کے عمومی طرز بیان کے مطابق کفار کے مقابلے میں صبر و ثبات کے بعد نماز کا حکم بھی آیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نظم و ضبط اور قوت جس کی میدان جنگ میں یا نفسیاتی جنگ میں ضرورت ہوتی ہے، اس کے حصول کا بہترین ذریعہ نماز ہی ہے جیسا کہ علامہ نے اس کی وضاحت کی ہے:

لازم تسلیم و رضا آموزدش
درجہاں مثل چراغ افروزدش
بندۂ درماندہ را گوید کہ خیز
ہر کہن معبود را کن ریز ریز
مرد حق! افسون این دیر کہن
از دو حرف رَبّیَ الاَعلیٰ شکن[۲۶]

نماز کے لیے صلوٰۃ کی اصطلاح بھی استعمال ہوئی ہے جس کے لغوی معانی ہیں، دعا، تسبیح، استغفار، رحمت، ثنا، اور طلب رحم۔ جیسا کہ فرمایا: ومن یؤمن باللہ والیوم الاخر ویتخذ ما ینفق قربت عند اللہ وصلوت الرسول" (جو اللہ اور روز قیامت پر ایمان رکھتے ہیں اور اُسے اللہ کے ہاں تقرب کا اور رسولؐ کی طرف سے دعائیں لینے کا ذریعہ بناتے ہیں[۲۷]) قرآن حکیم میں یہ لفظ تقریباً سو دفعہ آیا ہے اور مندرجہ بالا معانی میں مختلف جگہ پر استعمال ہوا ہے۔ نماز کے ساتھ قیام کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔ قل لعبادی الذین یقیموا الصلوٰۃ (میرے ایماندار بندوں سے کہہ دیجئے کہ وہ نماز قائم کریں[۲۸]) اقم الصلوٰۃ لذکری: (میری یاد کے لیے نماز قائم کرو[۲۹])

نماز کا ایک اپنا فلسفہ ہے ایک تو وہی نظم و ضبط اور حصول قوت، جیسا کہ اوپر بیان ہوا دوسرے دعا جس کا لازمی نتیجہ اطمینان اور سکون ہے۔ واستعینوا بالصبر والصلوٰۃ (صبر اور نماز سے مدد حاصل کرو[۳۰]) دوسرے نماز کردار کی تربیت اور تصحیح میں مددگار ہوتی ہے واقم الصلوٰۃ ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشآء والمنکر" نماز پڑھتے رہو، بے شک نماز بے حیائی اور بُرائی کے کاموں سے روکتی ہے۔

علامہ سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے کہ نماز کے تمدنی اور معاشرتی فوائد بے شمار ہیں۔ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے اخلاق و تمدن و معاشرت کی جتنی اصلاحیں وجود میں آئیں ان کا بڑا حصہ نماز کی بدولت حاصل ہوا۔ اسی کا اثر ہے کہ اسلام نے ایک ایسے بدوی، وحشی اور غیر متمدن ملک کو جس کو پہننے اور اوڑھنے کا بھی سلیقہ نہ تھا چند سال میں ادب و تہذیب کے اعلیٰ معیار پر پہنچا دیا۔"[۳۱]

نماز با جماعت میں جو مساواتِ انسانی کی عملی مشق کروائی گئی ہے اس کی علامہ نے کتنی عمدہ تصویر کشی ہے :

آ گیا عین لڑائی میں اگر وقتِ نماز
قبلہ رُو ہو کے زمیں بوس ہوئی قومِ حجاز
ایک ہی صف میں کھڑے ہو گئے محمود و ایاز
نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز
بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے
تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے [۴۴]

نماز میں جب سورۂ اخلاص کی تلاوت کی جاتی ہے اور آدمی "توحید وجودی" کا اقرار کرتا ہے تو ماسوی اللہ کا وجود اس کے ذہن سے مٹ جاتا ہے اور سورۂ فاتحہ میں جو ایاک نعبد و ایاک نستعین ٥ (ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں) کا وعدہ کیا تھا اس کی تصدیق ہو جاتی ہے اسی لیے علامہ نے کہا ہے ؎

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات [۴۵]

ارج می گیرد از و نا ارجمند
بندہ را از سجدہ سازد سربلند [۴۶]

۴۔ دُعا

صلوٰۃ کے معانی میں دعا کا مفہوم بھی شامل ہے ۔علامہ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے :

"دعا خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی ضمیرِ انسانی کی اس نہایت درجہ پوشیدہ آرزو کی ترجمان ہے کہ کائنات کے ہولناک سکوت میں وہ اپنی پکار کا کوئی جواب سنے ۔ یہ انکشاف و تجسس کا وہ عدیم المثال عمل ہے جس میں طالبِ حقیقت کے لیے نفیٔ ذات ہی کا لمحہ اثباتِ ذات کا لمحہ بن جاتا ہے اور جس میں وہ اپنی قدر و قیمت سے آشنا ہو کر بجا طور پر سمجھتا ہے کہ اس کی حیثیت کائنات کی زندگی میں سچ مچ ایک فعال عنصر کی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ نفسِ انسانی کی اس روش کے پیشِ نظر جو دعا میں اختیار کی جاتی ہے اسلام نے صلوٰۃ میں نفی و اثبات دونوں کی رعایت ملحوظ رکھی ۔" [۴۷]

مندرجہ بالا اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ عبادت کو ایک ذاتی اور نفسیاتی تجربہ سمجھتے ہیں جو یکطرفہ نہیں بلکہ دوطرفہ ابلاغ و ترسیل کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے ۔ چنانچہ اس تجربے کی تصویر کشی ان اشعار

میں کہا ہے،۔ (اِنّہٗ سمیعٌ قریبٌ)

اقلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر
کرتے ہیں خطاب آخر اُٹھتے ہیں حجاب آخر
احوالِ محبت میں کچھ فرق نہیں ایسا
سوز و تب و تاب اوّل سوز و تب و تاب آخر
خلوت کی گھڑی گذری جلوت کی گھڑی آئی
چھٹنے کو بجلی سے آغوشِ سحاب آخر
تھا ضبط بہت مشکل اس سیلِ معانی کا
کہہ ڈالے قلندر نے اسرارِ کتاب آخر ۲۶

۵۔ اعتدال

اس موضوع پر مفصل بحث باب سوم "معاشیات اور ثقافت" کے زیرِ عنوان کی جا چکی ہے۔ آیاتِ مذکورہ بالا میں اسراف اور بخل دونوں سے پرہیز کرنے کو کہا گیا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ من فقہ الرجل قصدہ فی معیشتہ، یعنی اپنی معیشت میں توسط اختیار کرنا آدمی کے دانا ہونے کی علامت ہے جس میں نہ تو اسراف بے جا ہو اور نہ ہی کنجوسی کا مظاہرہ۔ اسلام نے ہمیشہ درمیانی راہ کو پسند کیا ہے:

کمال صدق و مروت ہے زندگی ان کی!
معاف کرتی ہے فطرت بھی ان کی تقصیریں!
قلندرانہ ادائیں سکندرانہ جلال!
یہ امتیں ہیں جہاں میں برہنہ شمشیریں

ہم لوگ تقریبات پر بے دریغ اور بے مقصد خرچ کر دیتے ہیں اسی کے حوالے سے یہ کہا ہے ؎

شکوۂ عید کا منکر نہیں ہوں میں لیکن
قبولِ حق ہیں فقط مردِ حُر کی تکبیریں ۲۷

اعتدال 'عدل' ہی سے بنا ہے۔ عدل کے معانی میں انصاف اور دادرسی کے علاوہ اس میں توازنِ حیات کے معانی بھی شامل ہیں جس سے مراد 'صراطِ مستقیم' اور 'انسانی مساوات' (معاشی اور معاشرتی مساوات) شامل ہیں۔ علامہ نے جوابِ شکوہ میں اس کو دونوں معانی میں استعمال ہے:

عدل ہے فاطرِ ہستی کا ازل سے دستور
مُسلم آئیں ہوا کافر تو ملے حُور و قصور
(انصاف ،عدالتی) ۹۶ے

دمِ تقریر تھی مُسلم کی صداقت بے باک
عدل اس کا تھا قوی لوثِ مراعات سے پاک
(مساوات و سماجی انصاف) ۹۷ے

'حیدری فقر' اور 'دولتِ عثمانی' کو بطور علامات استعمال کر کے مزید وضاحت کی ہے سے

حیدری فقر ہے ، نے دولتِ عثمانی ہے
تم کو اسلاف سے کیا نسبتِ روحانی ہے ۹۸ے

۱۰۔ شرک سے اجتناب

شرک توحید کی ضد ہے وہ امور جن کا بیان 'توحید' کے زیرِ عنوان ہوا ہے ، ان کے برعکس عمل کو شرک کہنا چاہیے۔ کلمہ 'شرک' کے لغوی معنی ہیں 'ساجھی بنانا' اصطلاحی اور مرادی معانی ہیں " ذاتِ حق میں کسی اور کو شریک کرنا " ویعبدون من دون اللہ مالا یضرھم ولا ینفعھم : اور یہ لوگ خدا کے سوا ایسی اشیا کی پرستش کرتے ہیں جو نہ تو ان کا کچھ بگاڑ سکتی ہیں اور نہ ہی نفع پہنچا سکتی ہیں ۹۹ے خداوند قدوس و برتر کے علاوہ کسی اور کو مدد کے لیے پکارنا بھی شرک ہے ذٰلک بان اللہ ھو الحق وان ما یدعون من دونہ الباطل ۷ وان اللہ ھو العلی الکبیر ہ اللہ ہی حق ہے اور اسے چھوڑ کر جن دوسری چیزوں کو یہ لوگ پکارتے ہیں ۔ وہ سب باطل ہیں اور اللہ ہی بزرگ و برتر ہے ۱۰۰ے

علامہ نے مردانِ خدا کے متعلق کہا ہے :

وجود انہیں کا طوافِ بُتاں سے ہے آزاد ۱۰۱ے

'حق و باطل' کے تقابل کا جو مضمون مندرجہ بالا آیۂ قرآنی میں بیان ہوا ہے ، اُسے علامہ نے کس خوبصورتی سے مندرجہ ذیل شعر میں ادا کیا ہے سے

باطل دُوئی پسند ہے ، حق لا شریک ہے
شرکتِ میانۂ حق و باطل نہ کر قبول ! ۱۰۲ے

مُشرک کو اللہ تعالیٰ نے ناپاک اور پلید کہا ہے : انما المشرکون نجس (مُشرک تو پلید ہیں) ۱۰۳ے

'شرک' اسلام کے فلسفۂ اخلاق میں ایک وسیع تر اصطلاح ہے۔ ریاکاری، غرور و انانیت، خود پرستی کو بھی شرکِ خفی کی اصطلاح سے یاد کیا گیا ہے۔ "جس طرح صوفیوں کے نزدیک اخلاص سے مراد یہ ہے کہ 'صرف خدا کے ہو جائیں' اسی طرح لفظ 'شرک' سے مراد یہ ہوتی ہے کہ کامل اخلاص کے ساتھ صرف خدا کا ہو جانے میں کوئی چیز مانع ہو چنانچہ نفس پر یہ خطرہ گزرنا کہ وہ کسی چیز کا مالک ہے، یا یہ کہ وہ بذاتِ خود کوئی قدر و قیمت رکھتا ہے، یہ بھی شرکِ خفی ہے"[۵۳]

علامہ تو غیر اللہ سے سوال کرنا بھی عیب سمجھتے ہیں:

از سوال افلاس گردد خوار تر
از گدائی گدیہ گر نادار تر!
از سوال آشفتہ اجزائے خودی
بے تجلی نخلِ سینائے خودی[۵۴]

علامہ نے 'توحید' کی تشریح کرتے ہوئے 'شرک' کی طرف بھی اشارات کیے ہیں، اور ملت کے اندر افتراق و انتشار کو بھی دُوئی قرار دیا ہے:

با یکے ساز از دوئی بردار رخت
وحدتِ خود را مگرداں لخت لخت
اے پرستارِ یکے بگر تو تو ئی!
تاکجا باشی سبق خوان دُوئی[۵۵]

عالمِ اسباب پر قناعت اور بھروسہ حصولِ مقصد کی راہ میں رکاوٹ بن سکتا ہے۔ اس سے 'جوشِ عمل' میں نقص اور خودداری میں ضعف آتا ہے۔ اگرا سباب ہتھیاروں کا کام دیتے ہیں لیکن ان کی غیر معتدل خواہش راستہ بھی روک لیتی ہے اور انسان حصولِ اسباب کے ہاتھ پھیلانے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اور 'بے نیازی' جو کہ 'مردِ مومن' کی شان ہے اُس سے محروم ہو کر اپنا مقام کھو دیتا ہے:

بندۂ حق بندۂ اسباب نیست
زندگانی گردشِ دولاب نیست
مسلم استی بے نیاز از غیر شو
اہلِ عالم را سراپا خیر شو
پیشِ منعم شکوۂ گردوں مکن
دستِ خویش از آستیں بیروں مکن

چوں علیؓ درساز با نانِ شعیر
گردنِ مرحب شکن خیبر بگیر
منت از اہلِ کرم بردن چرا
نشترِ لا و نعم خوردن چرا [59]

یہ بندگی خدائی، وہ بندگی گدائی
یا بندۂ خدا بن یا بندۂ زمانہ [60]

مسلمانے کہ داند رمزِ دین را
نساید پیشِ غیر اللہ جبین را
اگر گردوں بہ کامِ او نگردد
بکامِ خود بگرداند زمین را [61]

۷۔ رحم

رحم، رحمت، مرحمت۔ اہلِ لغت کے نزدیک رقت، نرمی، تعطف، لطف و عنایت، شفقت اور مغفرت کے معانی میں آتے ہیں۔ لیکن جب یہی کلمات ذاتِ باری سے منسوب ہوں، تو رزق، شفقت اور احسان مراد ہوتے ہیں۔

رحم 'مردِ مومن' کی بنیادی صفات میں سے ہے: کان من الذین اٰمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمۃ ۰ "ان لوگوں میں شامل ہو جو ایمان لائے اور جنہوں نے ایک دوسرے کو صبر اور رحم کی تلقین کی"[62]

مسلمانوں کے معاشرے کی یہ امتیازی خصوصیت ہے کہ وہ جذبات سے معرا، سنگدل، بے رحم اور ظالم معاشرہ ہونے کی بجائے رحیم و شفیق اور ایک دوسرے کا غم خوار اور ہمدرد اور غمخوار معاشرہ ہوتا ہے۔ رحم کو بعض صوفیاء نے اللہ تعالیٰ کی بنیادی صفات میں سے قرار دیا ہے۔ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق فرمایا ہے: وما ارسلنٰک الا رحمۃ للعٰلمین ۰ "ہم نے تمہیں جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا۔"[63] آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی باہم رحم و کرم کی صفت کے متعلق کئی مواقع پر حکم دیا ہے۔ بخاری اور مسلم دونوں میں ہے لا یرحم اللہ من لا یرحم الناس۔ "اللہ تعالیٰ اس پر رحم نہیں کرتا جو انسانوں پر رحم نہیں کھاتا۔" اسی طرح ان دونوں صحاح میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت نقل ہے کہ

(ترجمہ) "مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، نہ اس پر ظلم کرتا ہے، نہ اس کی مدد سے باز رہتا ہے۔ جو شخص اپنے بھائی کی کسی حاجت کو پورا کرنے میں لگا ہو گا اللہ اس کی حاجت پوری کرنے میں لگ جائے گا۔ اور جو شخص کسی مسلمان کو کسی مصیبت سے نکالے گا اللہ تعالیٰ اسے روزِ قیامت کی مصیبتوں سے نکال دے گا۔" علامہ نے جوابِ شکوہ میں اہلِ ایمان کی اس صفت کا اس طرح بیان کیا ہے:

تم ہو آپس میں غضب ناک وہ آپس میں رحیم
تم خطاکار و خطابیں وہ خطا پوش و کریم
چاہتے سب ہیں کہ ہوں اوجِ ثریا پہ مقیم
پہلے ویسا کوئی پیدا تو کرے قلبِ سلیم
تختِ فغفور بھی ان کا تھا سریرِ کے بھی
یوں ہی باتیں ہیں کہ تم میں وہ حمیت ہے بھی [۶۳]

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن [۶۴]

مسلمانی غمِ دل درخریدن
چو سیماب از تپِ یاراں تپیدن
حضورِ ملت از خود درگذشتن
دگر بانگِ انا الملت کشیدن [۶۵]

۸۔ حدود اللہ

اسلام میں اخلاق کا فلسفہ تین بنیادوں پر قائم ہے (۱) حدود اللہ یعنی خدا و ند قدوس کا عائد کردہ اخلاقی نظام (۲) حقوق اللہ اور (۳) حقوق العباد

وتلک حدود اللہ ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ[۶] اور یہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدیں ہیں جو کوئی اللہ تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کرے گا وہ اپنے اوپر خود ظلم کرے گا۔[۶۶] سورۃ بقرہ، آیہ ۲۲۹ میں بھی حدود اللہ کا ذکر ہے۔ دونوں مقامات پر اسلام کے معاشرتی مسائل جن میں سے زیادہ تر کا تعلق "عائلی زندگی" سے ہے، بیان کیے گئے ہیں۔

اُمومت:۔ اسلام میں معاشرے میں خاندان کو ابتدائی اکائی قرار دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم

حدیث اور فقہ میں عفت نفس پر بہت زور دیا گیا ہے، اسلامی معاشرت اور ثقافت میں زن وشو کے باہمی روابط میں اعتماد کی بنا پر خاندانی اتحاد کا تحفظ اور سکون کی بنیاد فراہم کی گئی ہے۔ علامہ کا ایک مضمون "قومی زندگی" کے عنوان سے رسالہ 'مخزن' لاہور میں شائع ہوا تھا۔ اگرچہ یہ مضمون بہت ابتدائی عہد کا ہے پھر بھی اس میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے وہ کم و بیش علامہ کی عمر آخر تک برقرار رہے:

"عورت حقیقت میں تمام تمدن کی جڑ ہے، ماں اور بیوی دو ایسے پیارے لفظ ہیں کہ تمام مذہبی اور تمدنی نیکیاں ان ہی میں مستتر ہیں۔ اگر ماں کی محبت میں حب وطن اور حب قوم پوشیدہ ہیں جس سے تمام نیکیاں بطور نتیجے کے پیدا ہوتی ہیں، تو بیوی کی محبت اس سوز کا آغاز ہے جس کو عشق الٰہی کہتے ہیں۔ پس ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ تمدن کی جڑ کی طرف اپنی توجہ مبذول کریں اور اپنی قوم کی عورتوں کو تعلیم کے زیور سے آراستہ کریں۔ مگر عورت کو تعلیم دینا حقیقت میں تمام خاندان کو تعلیم دینا ہے۔ دنیا میں کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی، اگر اس قوم کا آدھا حصہ جاہل مطلق رہ جائے لیکن اس ضمن میں ایک غور طلب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مشرقی عورتوں کو مغربی طریق کے مطابق تعلیم دی جائے یا کوئی ایسی تدبیر اختیار کی جائے جس سے ان کے شریفانہ اطوار جو مشرقی دل و دماغ کے ساتھ مخصوص ہیں قائم رہیں"........ "تعدد ازدواج کا دستور بھی اصلاح طلب ہے اس میں کچھ شک نہیں کہ اس کا جائز قرار دیا جانا ایک دقیق روحانی وجہ پر مبنی تھا اور علاوہ اس کے ابتدائے اسلام میں اقتصادی اور سیاسی لحاظ سے اس کی ضرورت بھی تھی، مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں، موجودہ مسلمانوں کو فی الحال اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے"........ "ہندوستان میں پردے پر زور دیا جانا اخلاقی وجوہ پر مبنی ہے...... اگر قوم کی اخلاقی حالت ایسی ہو جائے جیسی ابتدائے زمانۂ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو بہت کم کیا جا سکتا ہے"۔

مثنوی 'رموز بے خودی' میں علامہ نے اس پر مزید اظہار خیال کیا ہے، اور ہم دیکھتے ہیں کہ زمانے کے گذرنے کے ساتھ ساتھ علامہ کے ہاں عورت کے احترام کے جذبے میں ترقی ہوتی جاتی ہے:

ملت از تکریم ارحام است و بس
ورنہ کار زندگی خام است و بس [۵۸]

حضرت فاطمۃ الزہرا سیدۃ النساء کو خواتین کے لیے نمونہ قرار دے کر ان کے اسوہ کی پیروی کے لیے تلقین کی گئی ہے:

آں ادب پروردۂ صبر و رضا
آسیا گردان و لب قرآں سرا
رشتۂ آئین حق زنجیر پاست
پاس فرمان جناب مصطفیٰؐ است

وردگر ذوق تپش گردیدے
سجدہ ہا برخاکِ اُدہ پاشیدے ۝
فطرت تو جذبہ ہا دارد بلند
چشم ہوش از اسوۂ زہرا مبند
تا حسینے شاخِ تو بار آورد
موسم پیشیں بگلزار آورد ۝

"ضرب کلیم" میں "عورت" کے زیرِ عنوان، چھوٹی چھوٹی نظمیں ہیں جن میں علیحدہ علیحدہ ذیلی عنوان یہ ہیں۔ مردِ فرنگ، ایک سوال، پردہ، خلوت، عورت، آزادیٔ نسواں، عورت کی حفاظت۔ عورت اور تعلیم اور دوبارۂ عورت۔

ان تمام نظموں اور علامہ کی اس موضوع پر دیگر نظموں سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے فلسفۂ اخلاق کی بنیاد اس اسلامی نظریے پر ہے کہ خاندان کی وحدت ہی ثقافت کی بنیاد ہے۔ تمام کے تمام سماجی معاشرے میں اس اصول کو مدنظر رکھا گیا ہے۔

قرآن حکیم کی سورۂ نور اور احزاب میں تقریباً وہ تمام موضوعات موجود ہیں جن پر علامہ "مستورات" کے سلسلے میں اظہارِ خیال کرتے ہیں:۔

۱۔ ازواجِ مطہرات کو حکم ہوا کہ وقار کے ساتھ گھروں میں رہیں، بناؤ سنگار کر کے باہر نہ نکلیں، غیر مردوں سے گفتگو کا موقع ہو، تو دبی زبان میں گفتگو نہ کریں تاکہ کوئی غلط توقعات وابستہ نہ کرے۔ جب باہر نکلیں تو چادر اوڑھ لیں:

قصور زن کا نہیں کچھ اس خرابی میں
گواہ اس کی شرافت پہ ہیں مہ و پرویں
فساد کا ہے فرنگی معاشرت میں ظہور
کہ مرد سادہ ہے بیچارہ زن شناس نہیں

رسوا کیا اس دور کو جلوت کی ہوس نے
روشن ہے نگہ، آئینۂ دل ہے مکدر
بڑھ جاتا ہے جب ذوقِ نظر اپنی حدوں سے
ہو جاتے ہیں افکار پراگندہ و ابتر ۝

۲۔ غیر مردوں کا گھروں میں داخلہ اجازت کے ساتھ مشروط کر دیا گیا

اقبالیات

۳۔ زنا کو قابل سزا جرم قرار دے کر 'حدود اللہ' میں شامل کر دیا گیا اور شادی شدگان کی صورت میں 'رجم' اور دیگر حالات میں سو کوڑوں کی سزا مقرر کی گئی:

۴۔ زانی عورتوں اور زانی مردوں کی عام مسلمانوں سے شادی ممنوع قرار دے دی گئی۔

۵۔ 'قذف' کی دفعات کا اضافہ کیا گیا کہ اگر کوئی کسی پر زنا کی بے جا تہمت لگائے، تو اسے اس جسارت کی سزا ملے اور بے بنیاد تہمت، کو 'شر' قرار دیا گیا۔

۶۔ عورت کے احترام کے لیے یہ حکم دے دیا گیا کہ کسی بے گناہ عورت پر تہمت تراشی نہ کی جائے:

ان الذین یرمون المحصنٰت الغٰفلٰت المؤمنٰت لعنوا فی الدنیا والاخرۃ ولھم عذاب عظیم ۝ جو لوگ پاک دامن، بے خبر مومن عورت پر تہمت تراشی کرتے ہیں ان پر دنیا اور آخرت میں لعنت کی گئی، اور ان کے لیے بڑا عذاب ہے[illegible]

قل للمؤمنین یغضوا من ابصارھم ویحفظوا فروجھم ذلک ازکیٰ لھم: اے نبیؐ! مومن مردوں سے کہو کہ اپنی نظریں بچا کر رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں، یہی ان کے لیے پاکیزہ ترین طریق ہے[illegible]

بہل اے دخترک ایں دلبری ہا
مسلماں را نزیبد کافری ہا
منہ دل بر جمال غازہ پرورد
بیاموز از نگہ غارتگری ہا![illegible]

نگاہ تست شمشیر خداداد
بزخمش جان ما را حق بہا داد
دل کامل عیار آں پاک جاں برد
کہ تیغ خویش را آب از حیا داد[illegible]

علامہ کا فلسفۂ حیات صاف ستھری معاشرت کا متقاضی ہے وہ عورت کا احترام تو بہت کرتے ہیں، لیکن اس کا وہ اعلیٰ ترین منصب 'امومت' قرار دیتے ہیں:

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں

شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشتِ خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی دُرج کا دُرِ مکنوں!
مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں

الرجال قوامون علی النساء مرد عورتوں کے لیے باعث قیام ہیں۔

قوام یا قیم اہل لغت کے نزدیک ایسے فرد کو کہتے ہیں جو کسی شخص یا ادارے کے انتظام و انصرام کا ذمہ دار ہو۔ علامہ نے اس فرمان الٰہی کے مطالب کو اس طرح منظوم کیا ہے:

اک زندہ حقیقت مرے سینے میں ہے مستور
کیا سمجھے گا وہ جس کی رگوں میں ہے لہو سرد
نے پردہ نہ تعلیم نئی ہو کہ پرانی!!
نسوانیت زن کا نگہبان ہے فقط مرد
جس قوم نے اس زندہ حقیقت کو نہ پایا
اس قوم کا خورشید بہت جلد ہوا زرد

جوہر مرد عیاں ہوتا ہے بے منتِ غیر
غیر کے ہاتھ میں ہے جوہر عورت کی نمود

حواشی

۱۔ بانگِ درا ص ۳۱۱

۲۔ ارمغان حجاز ص ۲۳۰

۳۔ ۱۸۔ الکہف : ۳۰

۴۔ بال جبریل ص ۱۳۱

۵۔ بال جبریل ص ۴۲

۶۔ ۳۳۔ الاحزاب ۲۱

۷۔ ۶۸۔ القلم : ۴

۸۔ ۳۔ العمران : ۱۰۹

۹۔ ۲۵۔ الفرقان : ۶۳ تا ۶۸

۱۰۔ ۳۔ آل عمران : ۱۳۹

۱۱۔ ۷۰۔ المعارج : ۲۴ : ۲۵

۱۲۔ ۹۰۔ البلد : ۱۷

۱۳۔ ۴۹۔ الحجرات : ۱۳

۱۴۔ ۲۔ البقرہ : ۱۳۸

۱۵ بن ابراہیم، ولادت ۷۶۸ھ بمطابق ۱۳۶۶ء) وفات ۸۲۰ھ بمطابق ۱۴۱۷ء

۱۶۔ (ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء ص ۱۵۰

۱۷ بال جبریل ص ۱۳۲

۱۸۔ بال جبریل ص ۱۳۲

۱۹۔ بانگِ درا ص ۳۰۹

۲۰۔ ایضاً

۲۱۔ تفہیم القرآن ج ۳ ص ۲۶۴

۲۲۔ بال جبریل ص ۱۰۴

۲۳ بال جبریل ص ۱۶

۲۴ بال جبریل ص ۸۲

۲۵۔ بالِ جبریل ص ۱۰۶
۲۶۔ بالِ جبریل ص ۲۰۱
۲۷۔ بالِ جبریل ص ۷۰
۲۸۔ بانگِ درا ص ۹۲۔ ۲۹۱
۲۹۔ ۲۸۔ القصص : ۵۵
۳۰۔ ضربِ کلیم ص ۸۶
۳۱۔ ضربِ کلیم ص ۸۷
۳۲۔ ضربِ کلیم ص ۱۷۴
۳۳۔ ۹۶۔ العلق : ۶، ۵
۳۴۔ جاوید نامہ ص ۷۸
۳۵۔ ۷۶۔ الدہر : ۲۶
۳۶۔ پس چہ باید کرد ص ۱۴۔ ۱۳
۳۷۔ ۹۔ التوبہ : ۹۹
۳۸۔ ۱۴۔ ابراہیم : ۳۱
۳۹۔ ۲۰۔ طٰہٰ : ۱۴
۴۰۔ ۲۔ البقرۃ : ۴۵
۴۱۔ سیرۃ النبیؐ ج۵ ص ۱۷۳ (سید سلیمان ندوی)

جلالِ کبریائی در قیامش
جمالِ بندگی اندر سجودش ارمغانِ حجاز ص ۲۰۷

۴۲۔ بانگِ درا ص ۱۸۰
۴۳۔ ضربِ کلیم ص ۳۴
۴۴۔ اسرارِ رموز ص ۱۴۱
۴۵۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ص ۱۳۹
۴۶۔ بالِ جبریل ص ۷۷
۴۷۔ ارمغانِ حجاز ص ۲۲۹
۴۸۔ بانگِ درا ص ۲۲۴
۴۹۔ بانگِ درا ص ۲۲۶

اقبالیات

۵۰۔ بانگ درا ص ۲۲۷
۵۱۔ ۱۰ یونس : ۱۸
۵۲۔ ۳۱ لقمان : ۳۰
۵۳۔ ضرب کلیم ص ۳۸
۵۴۔ ضرب کلیم ص ۷۱
۵۵۔ ۹ ۔ التوبہ : ۲۸
۵۶۔ دائرہ معارف اسلامیہ جلد ۱ ص ۶۸۸
۵۷۔ اسرار خودی ص ۲۴
۵۸۔ اسرار و رموز ص ۱۸۲
۵۹۔ ایضاً ص ۱۸۳
۶۰۔ بال جبریل ص ۸۰
۶۱۔ ارمغان حجاز ص ۲۰۴
۶۲۔ ۹۰ ۔ البلد : ۱۷
۶۳۔ ۲۱ ۔ الانبیاء ص ۱۰۶
۶۴۔ بانگ درا ص ۲۲۷
۶۵۔ ضرب کلیم ص ۱۴
۶۶۔ ارمغان حجاز ص ۱۱۷
۶۷۔ ۶۵ ۔ الطلاق : ۱
۶۸۔ رموز بے خودی ص ۱۷۴
۶۹۔ رموز بے خودی ص ۱۷۸
۷۰۔ ایضاً ص ۱۸۰
۷۱۔ ضرب کلیم
۷۲۔ ۲۴ النور : ۲۳
۷۳۔ ۲۴ النور : ۳۰
۷۴۔ ارمغان حجاز ص ۱۳۰
۷۵۔ ارمغان حجاز ص ۱۳۰
۷۶۔ ۴ ۔ النساء ۳۴
۷۷۔ ضرب کلیم ص ۹۴

اقبالؒ کا تصورِ خودی

حکیم احمد شجاع پاشا

گاہے گاہے باز خواں

حکیم احمد شجاع پاشا مرحوم ان نامور ماہر اقبالیات میں سے تھے جنہیں ان کی فکری اور علمی صحبتوں سے فیض یاب ہونے کا موقع نصیب ہوا ان کا یہ مقالہ علامہ کے تصوّر خودی کی ایک دلآویز تفسیر ہے۔ "گاہے گاہے باز خواں" کے حوالے سے ہم اقبالیات میں مشاہیر کے وہ مقالات بھی شائع کرتے رہیں گے جن سے علامہ کے فکر و فن کی تفہیم میں نئی نسل کی رہنمائی ہو سکے۔ حکیم مرحوم کا یہ مقالہ اسی سلسلے کی ایک سعی ہے۔

(ادارہ)

ہر ندرت پسند اور جدت آفرین شاعر اپنے نتائجِ فکر کے اظہار کے لیے کوئی نہ کوئی اسلوب بیان تلاش کر لیتا ہے اور مروجہ الفاظ ہی کو نئی معنوں سے آراستہ کر کے اپنے بیان کی زینت بناتا ہے۔ ظاہر ہے کہ مروجہ الفاظ کے نئے معانی عام لوگوں کی سمجھ میں ذرا مشکل سے آتے ہیں، کیونکہ کسی شاعر کے کلام کو پڑھنے یا سننے والے کم و بیش وہی لوگ ہوتے ہیں جو ان الفاظ کے پرانے معنوں سے آشنا ہوں۔ حافظ شیرازی نے جب اپنے افکار کو الفاظ کا جامہ پہنایا تو اس نے، عشق، ہجر، وصل، مے، پیر مغان، سجادہ، ساغر، چنگ اور رباب کے الفاظ کو خاص معنوں میں استعمال کیا۔ لیکن حافظ کے کلام کو پڑھنے اور سننے والے اپنے ذہن کو ان الفاظ کے پرانے معنوں سے آزاد نہ کر سکے اور حافظ کے انداز بیان کے آئینے میں ان تجلیات کو نہ دیکھ سکے جن کی روشن شعاعوں سے وہ آلامِ حیات کی تاریکیوں کو دور کرنا چاہتا تھا اور جن کی زرافشانیوں سے وہ انسان کے دوام کا نقش جریدۂ عالم پر ثبت کر رہا تھا۔

بدقسمتی سے غلط فہمی کی یہی دیوار اقبال کے کلام اور اس کے پڑھنے اور سننے والوں کے درمیان حائل ہو گئی ہے۔ جب اقبال نے اسرارِ خودی کی نظم کے مختلف حصے لکھے، مجھے اقبال کی صحبت کی سعادت میسر رہی اور میں اس ہنگامے سے باخبر ہوں جو اس وقت اس نظم کے پیرایہ بیان نے بالعموم اور خودی کے لفظ کے استعمال نے بالخصوص سوچنے اور سمجھنے والے لوگوں کے دل و دماغ میں پیدا کر دیا تھا۔

جب اقبال نے انسان کے تشخص، تعین یا عرفانِ نفس کے لیے خودی کا لفظ ڈھونڈ نکالا اور اپنے افکار کی بلند عمارت اس نئے مفہوم پر استوار کی جس سے اس نے خودی کے لفظ کو آراستہ کیا تھا تو ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جن کو خودی کے اس نئے معنی سے اتفاق نہ تھا۔ مجھے یاد ہے کہ قریب قریب ہر روز ایسے لوگ اقبال کے اردگرد جمع ہو جاتے تھے۔ جو اس نظریئے کو تو پسند کرتے تھے، جس کے اظہار کے لیے اس نے خودی کا لفظ تلاش کر لیا تھا، مگر جو خودی کے لفظ کو اس نظریئے کے اظہار کے لیے پسند نہیں کرتے تھے بعض لوگوں نے خودی کی جگہ خود اعتمادی خودداری، خودشناسی جیسے لفظ بھی تجویز کیے۔ مگر اقبال کو خودی کا لفظ کچھ ایسا پسند آ گیا تھا کہ اس نے اس کو ترک نہ کیا

خودی کا لفظ اردو اور فارسی زبان میں غرور اور خود پرستی کے معنوں میں عام طور پر مستعمل ہے اور یہی وجہ تھی کہ پرانے زمانے کے وہ ارباب علم و نظر جو خودی کے اس مفہوم سے آشنا تھے اپنے ذہن کو ان معنوں سے خالی نہ کر سکے اور اپنے دل میں اس شک کو جگہ دینے لگے کہ اقبال کے کلام کے شیدائی اور اس کے اس نئے نظریے کے پیرو خودی کو غرور کے مترادف سمجھ کر اس عجز و انکسار سے بیگانہ ہو جائیں گے، جو ان کے نزدیک اسلامی سیرت کے لازمی عناصر ہیں۔

اگرچہ اقبال نے ان تمام اختلافات کے باوجود خودی کے لفظ کو تو ترک نہ کیا مگر اس بات کی ضرورت سمجھی کہ اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن کے دیباچے میں خودی کے شعور کا وہ مقصد بیان کر دے، جو اس کے ذہن میں تھا اور جو وہ چاہتا تھا کہ اس کے کلام کو پڑھنے اور سننے والوں کے ذہن میں پیدا ہو جائے۔ مجھے افسوس ہے کہ یہ دیباچہ اسرار خودی کے کسی دوسرے ایڈیشن میں شائع نہ ہوا، ورنہ وہ تمام شکوک باطل رفع ہو جاتے جو بعد میں خودی کے لفظ نے اقبال کا کلام پڑھنے والوں کے دل میں پیدا کر دیے۔ اقبال ان الفاظ میں صاف طور پر اس بات کا یقین دلاتا ہے کہ اس نے خودی کے لفظ کو ایک خاص رنگ میں استعمال کیا ہے اور یہ اس رنگ سے بالکل مختلف ہے جو عام طور پر خودی کے لفظ پر چڑھا ہوا ہے۔

> یہ وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات مستنیر ہوتے ہیں یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ خودی، "انا" یا "میں" جو عمل کی رو سے ظاہر و باطن اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے۔ مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہ کی تاب نہیں لا سکتی کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء اور علماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔ مگر اس سوال کا جواب افراد و اقوام کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا جس قدر کہ ان کی افتاد طبیعت پر۔ مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی "انا" محض ایک فریب تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق ان کو ایسے نتائج کی طرف لے گیا، جس کے لیے ان کی فطرت متقاضی تھی۔

اس تمہید کے بعد حکیم الامت نے اس دیباچے میں "انا" یعنی خودی کے ان نظریوں پر بحث کی ہے جو اس کے شعور اور شہود کے بارے میں مختلف زمانوں میں دنیا کی مختلف قوموں کے مفکروں نے قائم کیے اور جن نظریوں کی بدولت کبھی تو انسان اپنی زندگی کی تعیین ہی عمل سے کی اور کبھی وہ عمل سے اتنا بیگانہ ہو گیا کہ اس نے ترک عمل ہی کو اپنا مقصود حیات سمجھا۔ اس دیباچہ کے آخر میں اقبال نے ان معنوں پر روشنی ڈالی ہے جن میں اس نے خودی کے لفظ کو استعمال

کیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے :۔

> شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ہے، اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذت حیات "انا" کی انفرادی حیثیت اور اس کے اثبات استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات بعد الموت کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بطور ایک تمہید کے کام دے گا۔ ہاں! لفظ "خودی" کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس اور تعین ذات ہے۔

یہ اقبال کے اپنے الفاظ جس میں اس نے خودی کے لفظ کا صحیح مفہوم بیان کیا ہے اور جن سے اس نے اپنی زندگی میں ان لوگوں کو روشناس کرا دیا تھا، جو اس کی صحبت کے فیض سے بہرہ مند ہوئے۔ لیکن کچھ تو امتداد زمانہ کے باعث لوگ رفتہ رفتہ خودی کے ان نئے معنوں سے بیگانہ ہو گئے اور کچھ اس لیے بھی کہ اقبال کے نظریہ خودی کی تشریح اور وضاحت کرنے میں بعض کرم فرماؤں نے اپنے ذاتی علم و فضل سے کسی قدر مبالغے کے ساتھ کام لیا اور اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ اقبال نے خودی کے لفظ کو جن معنوں میں استعمال کیا تھا۔ وہ کچھ دھندلے سے پڑ گئے۔ کسی نے تو اقبال کے اس نئے لفظ کے آئینے میں ہرڈل اور نیٹشے کے فوق البشر کا عکس دیکھا، کسی کو اقبال کے افکار اور برگساں کے خیالات میں مماثلت نظر آئی اور پھر نقادوں نے نیٹشے اور برگساں کے فلسفے پر بحث شروع کر دی۔ کسی نے اقبال کے کلام میں جلال الدین رومی کے افکار کا پرتو دیکھا اور اقبال کے نظریوں کی قدر و قیمت پرکھنے کی بجائے مثنوی معنوی کی شرح لکھنی شروع کر دی۔ اور بعض لوگ تو یہاں تک جا پہنچے کہ یہ بھی کہہ گذرے اقبال کے فلسفے پر مغربی فلسفے کا رنگ چڑھا ہوا ہے۔ لیکن ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اقبال اپنے اس نظریئے کے متعلق خود کیا کہتا ہے۔ اور ان مہربانوں کا شکوہ کن الفاظ میں کرتا ہے، جنہوں نے اس کے تصورات کو اس رنگ میں پیش کیا۔ اس اسرار خودی کی دعا کے بعد وہ جلال الدین رومی کے ایک شعر سے اس شکوے کا آغاز کرتا ہے۔

ہر کسے از ظن خود شد یار من
وز درون من نجست اسرار من
در جہاں یارب ندیم من کجاست
نخل سینایم کلیم من کجاست

پھر حضور رسول مقبول صلعم کی بارگاہ میں اپنے ان مہربانوں کی سخن فہمی اور نکتہ شناسی کی فریاد ان الفاظ میں کرتا ہے۔

محفل از شمع نوا افروختم
قوم را رمز حیات آموختم

وانمودن خویش را خوئے خودی است
خفتہ در ہر ذرہ نیروئے خودی است
چوں حیات عالم از زور خودی است
پس بقدر استواری زندگی است

تو اقبال کے نظریئے کے مطابق خودی کے یہ معنی ہوتے کہ ہر شخص اپنی صلاحیت کو پہچانے اور اپنی استعداد کو بیدار کرے اور جب وہ اپنی صلاحیتوں سے واقف ہو جاتے اور اس پہ اپنی استعداد کے امکانات آشکار ہو جائیں، تو وہ اس قوت کو عمل میں منتقل کر دے اور عمل ہی کو اپنا مقصود زندگی اور اس مقصود کے حصول کی کوشش ہی کو زندگی سمجھے۔ خودی کے یہ معنی نہیں کہ ہر شخص اپنے آپ کو کسی بڑی تقدیر کا اہل سمجھ کر ادھر ادھر ہاتھ پاؤں مارتا پھرے اور جب کہ مدعا اس کی دسترس سے باہر ہو اور کوئی مقصد اس کی قوت حصول سے بالاتر ہو اور اس لیے وہ اسے حاصل نہ ہو سکے تو وہ عجز جیسی بے مایہ طاقت کو اپنی ڈھال بنا کر اقبال کے اس شعر سے اپنی ناکامی کا دل بہلایا کرے۔

اے طائر لاہوتی اس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

تعین ذات اور احساس نفس کی منزلیں طے کرنے کے بغیر اور اپنی صلاحیتوں کو پرکھنے سے پیشتر ہی اپنی خودی کو اپنی استعداد کی پہنچ سے بالاتر کر دے اور زندگی کے کار زار عمل اپنی استعداد کے مطابق حصہ لینے کی بجائے ایک مصنوعی وارفتگی سے سرشار ہو کر پکار اٹھے۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

اور اس ساعت سعید کا انتظار کرتا رہے کہ کب خدا اس کی رضا کا طالب ہو اور کب اس کی خودی کا بلند مقام اپنی من مانگی تقدیر حاصل کرے اور یہ بھول بیٹھے کہ اقبال کہہ گیا ہے:۔

آنماید صاحب ذوق سلیم
ذرہ خود را از سہات عظیم

ظاہر ہے کہ ہر شخص کے قوائے جسمانی اپنی فعالیت کے لحاظ سے ایک اضافی حیثیت رکھتے ہیں۔ پس ان کے دائرہ عمل کی وسعت بھی اضافی ہے۔ اقبال کے نزدیک:۔

زندگانی را بقا از مدعا است
کاروانش را درا از مدعا است

داستانے گفتم از یاران نجد
نکہتے آوردم از بستان نجد
گفت بر ما بندد افسون فرنگ
ہست ہذیانش ز قانون فرنگ
ذوق حق دہ این خطا اندیش را
این کہ نشناسد متاع خویش را
گر دلم آئینۂ بے جوہر است
ور بحرفم غیر قرآن مضمر است
خشک گردان بادہ در انگور من
زہر ریز اندر مئے کافور من
روز محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

پس ظاہر ہو گیا کہ اقبال نے اسرار خودی میں جو کچھ بھی بیان کیا ہے، اس کا سرچشمہ قرآن ہے اور خودی کے نظریئے میں جو حقیقتیں مضمر ہیں، وہی ہیں جو اس کے دل پر قرآن حکیم کی تعلیم نے آشکار کیں۔ اس لیے اگر ہمارا مقصد یہ ہے کہ اقبال کے نظریہ خودی کو انہیں معنوں میں سمجھیں جن معنوں میں اقبال نے اسے بیان کیا ہے، تو ظاہر ہے کہ ہمیں اقبال کے کلام ہی سے خودی کا مفہوم سمجھنا چاہیئے اور اس بات کی کوشش کرنی چاہیئے کہ اقبال کے نظریہ خودی پر وہ لباس آراستہ کریں جس میں وہ خود چاہتا تھا کہ اس کا یہ نظریہ نظر آئے۔

اس تحریر کا اس کے سوا اور کوئی مقصد نہیں کہ میں ان حقائق پر ایک ہلکی سی روشنی ڈال دوں جن پر اقبال کا نظریہ خودی استوار ہے اور آپ کو ان منازل سے گزار کرلے چلوں جن سے گزر کر اقبال اس منزل مقصود تک جا پہنچا، جسے وہ خودی کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

اقبال جس خودی کو وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ کہتا ہے، اس کا مفہوم اس کے نزدیک محض احساس نفس یا تعین ذات ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تعینات وجود کا انحصار استحکام خودی پر ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ تعینات وجود ہر شخص میں اضافی حیثیت رکھتے ہیں یا نوع انسانی میں قائم بالذات ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے کہ:

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالم پندار کرد
می کشد از قوت بازوئے خویش
تا شود آگاہ از نیروئے خویش

زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل او در آرزو پوشیدہ است
آرزو را در دل خود زندہ دار
تا نگردد مشت خاک تو مزار

اس کے یہ معنی ہیں کہ جس دل میں کسی مدعا کی آرزو نہیں وہ دل زندگی کی حرارت سے محروم اور جس انسان کا دل زندگی کی حرارت سے محروم ہو وہ زندگی کے باوجود مردہ ہے۔ دل کی حرارت آرزو پر منحصر ہے اور آرزو جستجو کی محرک ہے۔ جستجو کی یہ سرگرمیاں جو ہر شخص کے قوائے فعالیہ کی استعداد پر منحصر ہوتی ہیں انسان کی زندگی تعین کرتی ہیں۔ پس ہر شخص اپنی زندگی کی تعین ایک ہی مدعا کی جستجو سے نہیں کرسکتا۔ انہیں امور کی تعین ذات ہے اور انہیں محسوسات کا احساس نفس ہے۔

نقطۂ نورے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است

پس یہ نقطۂ نور جس کی تجلیوں سے انسان پر اس کی ذات کے امکانات روشن ہو جاتے ہیں اور زندگی کا یہ شرار جو اس کے نفس کو احساس سے گرما دیتا ہے۔ نہ تو غرور ہے کیونکہ غرور کی بنیاد فقدان تعین ذات پر ہے۔ اور نہ ہی اپنی استعداد سے کسی بالاتر مدعا کے حصول کی آرزو۔ کیوں کہ یہ چیز احساس نفس کے متضاد اور متخالف ہے۔ اقبال کی خودی عمل کا پیغام دیتی ہے اقبال کی خودی انسان کو اپنی قوتوں سے آگاہ کرتی ہے اور جب یہ خوابیدہ قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں تو وہ اپنے میدان عمل خود تلاش کر لیتی ہیں۔ یہی جستجو اپنے مدعا کی تشکیل پر منتج ہوتی ہے اور یہی مدعا انسان کی زندگی کا مقصد بن جاتا ہے۔ یہی زندگی کا مقصد اقبال کے نزدیک زندگی ہے اور اس کے حصول کی کوشش زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ۔

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

ظاہر ہے جو شخص اپنی استعداد ہی سے واقف نہیں وہ اپنی خودی کے مقام کا تعین نہیں کر سکتا اور جو شخص اپنی خودی کے مقام کے تعین سے قاصر ہو، اس کی جستجو ایک تہمت ہے اور اس کا مدعا ایک افترا۔ عمل ہی سے زندگی کی تشکیل ہوتی ہے۔ عمل ہی سے زندگی کا اظہار ہے۔ مگر عمل قویٰ کی استعداد پر منحصر ہے اور اسی استعداد کا تعین تعین ذات ہے جس کو اقبال نے خودی کے نام سے موسوم کیا۔

پس اقبال کے نظریۂ خودی سے اگر فائدہ اٹھانا چاہتے ہو تو ان جہانوں کی طرف نہ دیکھو جو ستاروں سے آگے ہیں۔ اپنی صلاحیتوں کا جائزہ لو۔ اپنی استعداد کو تولو۔ اور پھر سرگرم عمل ہو جاؤ۔ تمہارا عمل اپنے لیے خود نئی نئی راہیں نکال لے گا۔ اور ہر نئی راہ تم کو ایک نئی منزل مقصود کی طرف لے جائے گا اور پھر ہر منزل مقصود ایک نئی

منزل مقصود کی طرف اشارہ کرے گی یہاں تک کہ تم ان جہانوں میں پہنچ جاؤ جو ستاروں سے آگے ہیں۔ مگر شرط یہ ہے کہ تمہاری خودی ان تمام امتحانوں کی کسوٹی پہ پوری اترتی چلی جائے۔ جو اس راہ میں قدم قدم پر پیش آتے ہیں اور تمہارا دل کبھی اس حقیقت سے غافل نہ ہو کہ۔

ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں۔

اقبال نے خودی کی یہ تصویر کھینچ کر تربیت کے مراحل بھی بتا دیئے ہیں۔ اقبال کے نزدیک خودی کی تربیت کا پہلا مرحلہ اطاعت ہے۔ دوسرا مرحلہ ضبط نفس اور تیسرا مرحلہ نیابت الٰہی۔ اقبال نے دعوٰے کیا ہے کہ اس کی نظم میں قرآن کے فلسفے کے سوا اور کوئی فلسفہ نہیں۔ اور اس کے نغمے کی لے کسی فرنگی ساز کی صدائے بازگشت نہیں۔

جب ہم قرآن کے قائم کئے ہوئے معیار پر اقبال کے نظریہ خودی اور خودی کی تربیت کے لیے اس کے تجویز کئے ہوئے نسخے کو پرکھتے ہیں تو صاف نظر آجاتا ہے کہ نیابت الٰہی کا مقام "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" ہی کی ایک واضح اور روشن تفسیر ہے۔

جب منیب نے اپنے نائب کو علم و حکمت کے وہ جوہر عطا فرما دیئے جن سے نائب میں منیب کے علم و حکمت کی حکمت کی جھلک نظر آنے لگی تو لازم آیا کہ منیب نائب کے قبضہ تصرف میں وہ قوتیں بھی لے آئے جن سے تقدیریں بنتی اور بگڑتی ہیں۔ جلال الدین رومی نے اسی حقیقت کو اس طرح بیان کیا ہے۔

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود ۔ گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

اقبال بھی بشر کو یہ بھولا ہوا سبق یاد دلاتا ہے:۔

نائب حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمراں بودن خوش است
نائب حق ہمچو جان عالم است
ہستی او ظل اسم اعظم است
از رموز جزو و کل آگہ بود
در جہان قائم بامر اللہ بود

ظاہر ہے کہ نیابت الٰہی کے مقام کے علم اور اس مقام کے حصول کی آرزو کے احساس سے بشر کی خودی اس بلندی پر پہنچ جاتی ہے جو ملائک کی پرواز سے بھی بالاتر ہے اس وجدان اور عرفان سے سرشار ہو کر اقبال پکار اٹھا تھا کہ

در دشت جنون من جبریل زبون صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

مگر اقبال نیابت الٰہی کے مقام تک پہنچانے سے پہلے انسان کو ان مراحل سے گزارنا چاہتا ہے جو اس کے نزدیک اس منزل مقصود تک پہنچنے کی لازمی شرطیں ہیں

خلقت جن و بشر کے بارے میں جس قرآن کا نظریہ یہ ہو کہ "مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ" اس قرآن کے فلسفے کی تعلیم دینے والا اور اس قرآن کے تعریوں کے مطابق بشر کو نیابت الٰہی کے راز بتانے والا عبدیت اور اطاعت سے کیسے بے نیاز ہو سکتا تھا۔ اقبال نے اطاعت کو خودی کے مقام کی پہلی منزل قرار دیا ہے۔ اطاعت حقیقت میں عبدیت اور عبادت کا اصل اصول ہے۔ جب قرآن میں اللہ خود فرماتے ہیں ہم نے اپنی مخلوق کو صرف عبدیت کے فرائض انجام دینے کے لیے پیدا کیا ہے۔ اور عبدیت کی ظاہری شکل اطاعت کے سوا اور کچھ نہ ہو تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ نیابت الٰہی کے مرتبے کو حاصل کرنے والا انسان اطاعت کی منزل سے ہو کر نہ گزرے۔ انسان کی اسی ذمہ داری کو محسوس کر کے اور فرض کی بجا آوری ہی کو انسان کی زندگی کا ماحصل سمجھ کر اقبال کہتا ہے:

تو ہم از بار فرائض سر متاب
بر خوری از عندہ حسن المآب
در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار
ناکس از فرمان پذیری کس شود
آتش ار باشد ز طغیان خس شود
ہر کہ تسخیر مہ و پروین کند
خویش را زنجیری آئین کند

اسی مضمون پر اردو میں اقبال کا ایک حکمت آفرین شعر کس قدر سبق آموز ہے:

وہر میں عیش دوام آئین کی پابندی سے ہے
موج کو آزادیاں سامان شیون ہو گئیں

پس اپنی آزادی کو قانون کی حدود کے اندر محدود کر دینے کا نام اقبال کے نزدیک اطاعت ہے اور تعین ذات کی یہی پہلی منزل ہے۔ قانون کی مقررہ کی ہوئی حدود کے اندر رہ کر "انا" کا احساس وہ دروازہ ہے جس میں داخل ہو کر انسان خودی کے قصر تک جا پہنچتا ہے۔ جو شخص اپنے "انا" کو قانون کی حدود سے بالاتر سمجھے اور اپنی خودی کی پرواز کو آئین کی حدود میں محدود نہ کرے وہ اپنے محل اور مقام سے آشنا نہیں اور جو شخص اپنے محل اور مقام سے آشنا نہیں وہ قرآن کی زبان میں ظالم ہے۔ وہ اپنی ذات پر بھی ظلم کرتا ہے اور دوسروں پر بھی ظلم کرتا ہے۔

اس لیے اس دنیاوی نظام میں انسان کا اپنی استعداد کے مطابق کسی مقصد کو تلاش کر لینا اور اس مقصد کے حصول کے لیے اپنے قویٰ کو سرگرم عمل کر دینا اور پھر عمل کے میدان میں قوانین و ضوابط کی حدود کے اندر رہ کر اپنے "انا" کے مقام کو پا لینا خودی ہے۔ خودی یہ نہیں سکھاتی کہ انسان دوسروں کا محل اور مقام نہ پہچانتے، اور ضبط و نظم سے بیگانہ ہو کر حفظ مراتب کا پاس نہ رکھے۔

آئین و ضوابط کی حدود کے اندر رہ کر اپنی خودی کے مقام کو پہچاننے کا جوہر انسان میں وہ سیرت پیدا کر دیتا ہے جو اقبال کے نزدیک خودی کی منزلِ مقصود تک پہنچنے کی دوسری منزل ہے اور جس کو وہ ضبطِ نفس کے نام سے تعبیر کرتا ہے یہ سیرت انسان کو اس کے اپنے قویٰ پر غالب کرتی ہے اور اسے اپنے ہر فعل میں اعتدال کو ملحوظ رکھنا سکھاتی ہے۔ اور جب انسان کے قویٰ اس سیرت کے سانچے میں ڈھل جاتے ہیں تو ان سے کوئی ایسا فعل صادر ہی نہیں ہوتا، جو آئین و ضوابط کی حدود سے باہر ہو، گویا ضبطِ نفس اگرچہ اطاعت کا لازمی نتیجہ ہے۔ لیکن اپنے جوہر کے لحاظ سے حد شناسی کی ایک دوسری مگر اس سے بہت ارفع صورت ہے۔ اطاعت میں دوسرے کے حکم کی پابندی لازم آتی ہے۔ لیکن ضبطِ نفس میں انسان کی عقلِ سلیم خود ہی اپنے نفس پر حکمران ہو جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک جو شخص اپنی خودی کا تعین ضبطِ نفس سے نہیں کرتا۔ یعنی اپنے نفس اور اپنی ذات کو اپنے زیرِ فرمان نہیں کرتا۔ وہ خودی سے بیگانہ ہے اور ایسی خودی اس کے سوا کسی اور نتیجے پر منتج نہیں ہوتی کہ کوئی دوسری جابر و قاہر طاقت اس کو اپنے زیرِ فرمان لے آئے۔ اقبال اس حقیقت کو اس طرح بیان کرتا ہے۔

ہر کہ بر خود نیست فرمانش روان
می شود فرمان پذیر از دیگران

یاد رہے کہ اقبال نے دیگران سے جن طاقتوں کو منسوب کیا ہے ضروری نہیں کہ وہ خارجی ہوں۔ طاقت جو کسی انسان کی خودی کو اپنے قبضہ اختیار میں لے آتی ہے، اس کا ردِ عمل خوف ہے اور اسی لیے اقبال نے طاقت کو خوف کے مترادف سمجھا اور خوف کو اس باب میں طاقت ہی کے معنوں میں استعمال کیا اور پھر وہ طاقت اور خوف کا تجزیہ کرتے کرتے ایک قدم اور بڑھ گیا۔ اور اس نے متاعِ حیات کی محبت کو بھی اس کے ضیاع کا خوف سمجھ کر ایک طاقت کا ذریعہ دے دیا اور کہا کہ۔

خوفِ دنیا خوفِ عقبیٰ خوفِ جان
خوفِ آلامِ زمین و آسمان
حبِ مال و دولت و حبِ وطن
حبِ خویش و اقربا و حبِ زن
تا عصائے لا الٰہ داری بدست
ہر طلسمِ خوف را خواہی شکست

یہ اقلیم لا جس میں اقبال چاہتا ہے کہ انسان آباد ہو، خودی کی وہ دوسری منزل ہے جس سے گزر کر انسان نیابتِ الٰہی کے بلند مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ لیکن یہ مقام ایک نازک مقام ہے ایک مشکل مقام ہے۔ ایک ایسا مقام ہے جہاں "انا" "لا" کی لذتوں سے آشنا ہو کر بھی اپنے آپ کو عالمِ وجود کی ذمہ داریوں سے آزاد نہیں کر سکتا اور اسی لیے اقبال نے ضبطِ نفس کو مقامِ خودی کا دوسرا مرحلہ اور اطاعت کو اس کا پہلا مرحلہ بتایا۔ تاکہ انسان "لا" کی اقلیم تک

اس وقت پہنچے جب وہ اپنے وجود کی ذمہ داریوں سے آگاہ ہو جائے۔ یہ نہیں کہ اس کائنات میں رہ کر جس کا ذرہ ذرہ اپنے پروردگار کے مقرر کیے ہوئے قانون کی حدود کے اندر محدود ہے۔ وہ اپنی ذمہ داریوں سے انکار کر بیٹھے۔ اس "لا" کے اگر کوئی معنی ہیں تو یہ کہ دنیا اور عقبیٰ کا خوف اور مال و دولت اور خویش و اقرباء کی محبت انسان پر ایسی غالب نہ آجائے کہ وہ اس خوف اور محبت کے ترجمات میں گھر کر اپنی خودی کو کھو بیٹھے۔ اس 'لا' کے یہ معنی نہیں کہ وہ اطاعت کی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہو جائے یا ان فرائض کی انجام دہی سے فارغ ہو بیٹھے جن کا بارگران بشریت کے مقتضیات نے اس کے کندھوں پر رکھ دیا ہے۔ اقبال چاہتا ہے کہ انسان کی خودی اس کو مجبور کر دے کہ وہ اپنے قویٰ کو عمل کا خوگر بنائے۔ اس کا عمل نتائج سے بے نیاز ہو۔ مگر فرائض کے احساس سے بیدار وہ اپنے مدعا کے حصول کے لیے نئی نئی راہیں نکالے۔ مگر اس کی یہ ہر نئی راہ آئین و ضوابط کی حدود کے اندر ہو۔ وہ اس لیے سرگرم عمل رہے کہ اس کا عمل ہی اس کا سب سے بڑا انعام ہے اور اس کی محنت کسی اعتراف کی محتاج نہیں سورج ہر روز روشنی اور حرارت پھیلاتا ہے مگر اس روشنی اور حرارت کو پھیلانے کا کوئی اجر نہیں چاہتا۔ اس کی روشنی کا یہی انعام بس ہے کہ دنیا اس کے نور سے منور ہو جاتی ہے اور اس کی حرارت اس سے زیادہ اور کوئی صلہ نہیں چاہتی کہ درخت پھول پھل لے آئیں اور کھیت لہلہانے لگیں۔ مزدور کی خودی کا تعین ان پائیوں اور پیسوں سے نہیں ہوتا جو اسے اس کی محنت کی کمائی سے ملتے ہیں۔ اس کی خودی کا تعین ان فلک بوس محلوں اور قصروں سے ہوتا ہے جن کی دیواروں کو وہ اپنے سر پر اینٹ اور پتھر اٹھا اٹھا کر زمین سے آسمان تک پہنچا دیتا ہے۔ دہقاں کی خودی کی تعین روٹی کے ان گالوں اور گیہوں کے ان خوشوں سے نہیں ہوتی جو اس کی محنت کا ثمر بن کر اس کے دامن میں گرتے ہیں اس کی خودی کی تعین ان پکے ہوئے کھیتوں سے ہوتی ہے جن کو اس کی محنت کا گاڑھا پسینہ سیراب کرتا ہے۔

اقبال کی خودی بھی وہی نقطہ نور ہے جس سے زندگی روشنی اور حرارت پھیلاتی ہے۔ مگر اس کے لیے کوئی صلہ نہیں چاہتی، کوئی انعام نہیں مانگتی۔ کسی تعریف اور تحسین کے لیے چشم براہ نہیں رہتی۔ اس خودی کا رمز شناس ہی اقبال کے نزدیک حقیقی معنوں میں ملت کا ایک کارآمد فرد ہے اور اس پر یہ راز روشن ہے کہ جب ملت معرض وجود میں آجائے تو اس کے افراد کی کامرانیاں اور اقبال مندیاں صرف اسی لیے ہوتی ہیں کہ ملت کے بحر بیکراں میں فنا ہو کر بقائے دوام حاصل کر لیں۔

خودی کا سر نہاں لا الہ الا اللہ
خودی ہے تیغ فساں لا الہ الا اللہ

اب "انا" کے یہ معنی ہوتے کہ انسان ایمان کی نعمت سے بہرہ مند ہو جاتے اور "لا" کے معنی کہ انسان دنیا کے مال و متاع اور زندگی کی زینتوں کو ایمان پر ترجیح نہ دے۔ اور جب ایک طرف دنیاوی جاہ و حشم اپنی تمام دلفریبیوں کے ساتھ اس کے گوشہ چشم کے منتظر ہوں اور دوسری طرف ایمان کی بیبب کسوٹی اپنی ساری ہلاکت آفرینیوں کے ساتھ اس کے صبر و استقلال کے جوہر کو پرکھنے کے لیے انتظار کر رہی ہو تو وہ اپنے ذاتی امن و عافیت اور عظمت

و اقبال کو ٹھکرا کر وہ پر خطر رستہ اختیار کرے جس میں قدم قدم پر کانٹے بچھے ہوتے ہیں۔ لیکن جو اس منزل مقصود کو جا نکلتا ہے۔ جسے اقبال کی زبان میں خودی اور قرآن کی زبان میں "فوز عظیم" کہتے ہیں۔ اور جو انسان کی سب سے بڑی مراد مندی اور خود شناسی ہے۔ اس خودی کے رمز شناس ہی وہ صاحب ایمان فقیر ہیں۔ جن کی بساط عجز کو ایسی رفعتیں حاصل ہیں جو بادشاہوں کے تخت و سریر کو بھی نصیب نہیں اور یہی وہ گدایان بے نوا ہیں۔ جن کی آواز کا جلال بڑے بڑے شاہنشاہوں کو رعشہ براندام کر دیتا ہے۔ سیرت انسان جب ایمان کے اس مضبوط سانچے میں ڈھل جاتی ہے تو اسے صراط مستقیم سے کوئی طاقت متزلزل نہیں کر سکتی اور اس کی فطرت میں ایمان صراط مستقیم کی تجلیوں کا وہ جذبہ پیدا کر دیتا ہے کہ اس کے آئینے میں حسن عمل کے سوا اور کوئی نقش نہیں جم سکتا۔ یہی وہ مقام ہے جس سے بلند تر کوئی مقام نہیں اور یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف قرآن نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

و انتم الاعلون ان کنتم مومنین۔ حاصل کلام وحدت وجدانی یا شعور ذات کا جو نظریہ خودی کے نام سے اقبال نے پیش کیا ہے وہ افراد کے ایمان و عمل کے سوا اور کچھ نہیں۔ اقبال کے نزدیک افراد کا ایمان و عمل جب اجتماعی طور پر ملت کے ایمان و عمل کی صورت اختیار کر لیتا ہے تو با وجود کثرت اس میں وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ وحدت تصور اور وحدت عمل ملت کے افراد کو ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح مربوط کر دیتی ہے کہ ان کے عزائم کو دنیا کی کوئی طاقت شکست نہیں دے سکتی۔ افراد کی اجتماعی طاقت ملت کی قوت بن جاتی ہے۔ اس قوت کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا آلہ بنانا نیابت الٰہی کا اولین فرض ہے۔ اس نیابت الٰہی کی جھلک اس خاک کے پتلے میں اقبال کو ایسی صاف اور روشن نظر آئی کہ وہ پکار اٹھا:

نوع انسان را بشیر و ہم نذیر
ہم سپاہی ہم سپہ گر ہم امیر
زندگی بخشد ز ایجاد عمل
می کند تجدید انداز عمل
جلوہ ہا خیزد ز نقش پائے او
صد کلیم آوارۂ سینائے او
زندگی را می کند تفسیر نو
می دہد این خواب را تعبیر نو

اور پھر وہ اس دانائے اسرار خودی کو اس طرح خطاب کرتا ہے:

اے سوار اشہب دوراں بیا
اے فروغ دیدۂ امکاں بیا
رونق ہنگامۂ ایجاد شو
در سواد دیدہ ہا آباد شو

مقصود کلام یہ ہے کہ اقبال کے نظریۂ خودی کو ان دو بڑی تہمتوں سے آزاد کرنے کی کوشش کی جائے ایک تو یہ کہ اقبال کی خودی انسان کو غرور سکھاتی ہے اور ضبط اور حفظ مراتب کی حدود سے آزاد کر دیتی ہے اور دوسرا یہ کہ اقبال کا نظریۂ خودی کسی مغربی تصور کا عکس ہے۔ ظاہر ہے کہ اطاعت اور ضبط نفس کی منزلوں سے گزار کر نیابت الٰہی کے مرتبے تک پہنچانے والا اقبال انسان کو نہ تو غرور اور سرکشی کی تعلیم دیتا ہے اور نہ ایسے حد شناسی اور ضبط کی پابندیوں سے بے نیاز کرتا ہے۔ عمل کو عبدیت کی ذمہ داریوں سے آشنا کرنے والا اقبال انسان کو ہٹلر اور نیٹشے کے فوق البشر کی خودسری نہیں سکھاتا اس کو فرد اور ملت کے قرآنی تصور کے سانچے میں ڈھال کر اس پر خودی کا یہ نازک اور مشکل راز آشکار کرتا ہے۔

انا الحق جز مقام کبریا نیست
سزائے او چلیپا ہست کا نیست
اگر فردے بگوید سرزنش بہ
اگر قومے بگوید ناروا نیست

مطالعہ خطوط

علامہ اقبالؒ خطوط کے آئینے میں

ڈاکٹر جمیل جالبی

کانٹا وہ دے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو
یارب وہ درد جس کی کسک لازوال ہو

سب سے پہلے تو میں پنجاب یونیورسٹی کے فاضل وائس چانسلر ڈاکٹر رفیق احمد صاحب کا شکریہ ادا کرتا جنہوں نے اقبال پر لیکچر کے لیے مدعو کر کے میری عزت افزائی فرمائی۔ ساتھ ساتھ شعبۂ فلسفہ کے صدر ڈاکٹر عبد الخالق کا بھی شکر گزار ہوں جنہوں نے بار بار ٹیلیفون کر کے مجھے یاد دلانے کی زحمت اٹھائی۔ بار بار یاد دلانے کی شاید وجہ یہ تھی کہ ہمارے ملک کی جامعات کے وائس چانسلر انتظامی امور اور بے شمار غیر علمی مسائل میں ایسے گھرے رہتے ہیں کہ علم و ادب سے ان کا رشتہ ہر روز طلوعِ آفتاب کے ساتھ کمزور سے کمزور تر ہوتا جاتا ہے۔ اگر یہ صورت نہ ہوتی تو شاید میں ہفتے عشرے میں یہ لیکچر تیار کر کے آپ کے سامنے پیش کر دیتا۔ پہلے میں نے ارادہ کیا تھا کہ علامہ اقبال کے خطبات پر ایک لیکچر دوں اور بات کو وہاں تک پہنچا کر جہاں حضرت اقبال نے اسے چھوڑا تھا آگے بڑھاؤں تاکہ فکرِ اقبال کا عمل ارتقاء جاری رہ سکے۔ خیال قدم قدم آگے بڑھتا ہے اور اس وقت بڑھتا ہے جب اس پر غور کیا جائے، اس پر تبادلۂ خیال کیا جائے اور صاحبانِ فکر اسے ہر دم تنقید کی کسوٹی پہ کستے رہیں۔ لیکن فکر و خیال کے تعلق سے علامہ اقبال کے لیکچر دینے کے لیے چند ماہ کی ایسی فرصت درکار تھی جس میں اس کام کے علاوہ کوئی اور معاملہ یا مسئلہ زیرِ بحث میں نہ ہو اور چونکہ ایسا ممکن نہیں تھا اس لیے میں نے ایک ایسا موضوع پسند کیا جس میں نسبتاً اتنی فرصت کی ضرورت پیش نہ آئے۔ اسی لیے میں نے طے کیا کہ اقبال کے خطوط کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کروں۔ اس موضوع پر اظہارِ خیال کرنے کی دو وجہیں اور تھیں۔ ایک یہ کہ اقبال کے خطوط پر بہت کم لکھا گیا ہے اور جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں ان کے تمام خطوط کو سامنے نہیں رکھا گیا۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ اقبال کے خطوط سے ان کی ذات و شخصیت، ان کے ذہنی عوامل و رجحانات، ان کے اندازِ فکر اور حالات کی ایک ایسی بھرپور تصویر سامنے آتی ہے کہ ہمیں اقبال کی عظمت کا صحیح اندازہ ہو جاتا ہے اور ہم اقبال کو اپنی قومی اور فکری زندگی میں حقیقی اہمیت دینے کے اہل ہو جاتے ہیں۔ آج ہم جہاں ہیں، آج ہم جو ہیں اور آج زندگی کی جن برکتوں سے ہم بہرہ مند ہو رہے ہیں ان میں فکرِ اقبال کی قوت ہے۔ اقبال کی شاعری کا مطالعہ کافی ہو چکا، اب ہمیں فکرِ اقبال کے مطالعے اور اس کی

روایت کو آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔ اقبال کے لیے شاعری کا مقصد جیسا کہ انھوں نے اپنے خطوط میں بار بار ذکر کیا ہے یہ ہے کہ "چند مطالب جو میرے ذہن میں ہیں ان کو مسلمانوں تک پہنچا دوں اور بس"۔ ایک اور جگہ اسی بات کا اعادہ کرتے ہیں کہ "میرے مقصد شاعرانہ نہیں بلکہ مذہبی اور اخلاقی ہیں۔" کیپٹن منظور حسین کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "میرا مقصود شاعری سے شاعری نہیں بلکہ یہ کہ اوروں کے دلوں میں بھی وہی خیالات موجزن ہو جائیں جو میرے دل میں ہیں اور بس۔" مولانا سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں ۱۰ اگست ۱۹۲۵ کو لکھتے ہیں کہ "فن شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی۔ ہاں بعض مقاصد خاص رکھتا ہوں جن کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے۔"

خطوط اقبال کے ان حوالوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبال کی شاعری کا مقصد وہ نہیں تھا جو عام طور پر شاعری کا ہوتا ہے بلکہ وہ شاعری کے وسیلے سے اُمت مسلمہ کو بیدار کرنے اور اسے موجودہ صورت حال کے گرداب سے باہر نکالنے کا کام لینا چاہتے تھے تاکہ اسلام کے تعلق سے فکر و خیال کی تشکیل جدید کر کے اسلام کو پھر سے وہ قوت بنا سکیں کہ وہ اس مضطرب و بے چین دنیا کو ایک اعتدال پسند تہذیب سے روشناس کر سکے۔ ایسی انسانی تہذیب سے جہاں انسان انسان کے جبر سے آزاد ہو اور جہاں مساوات کا وہ حقیقی تصورِ عمل رائج ہو جس سے جسم و روح دونوں سکون و آسودگی محسوس کر سکیں یہی کام انھوں نے اپنی شاعری سے لیا اور اس بات کا اظہار انھوں نے بار بار اپنے خطوط میں کیا۔ یہ اتنا بڑا کام ہے کہ ہمیں اس تصور کے دامن کو مضبوطی سے پکڑ کر اس پر مستقل مزاجی کے ساتھ چلنے اور غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ اقبال کا اتنا عظیم ہے اور ہمارے لیے فکر و عمل کا اتنا عظیم ورثہ ہے کہ ہمیں اس کام کو مسلسل آگے بڑھانے کی ضرورت ہے کہ اس میں ہمارے شاندار مستقبل کا راز پوشیدہ ہے۔ خود اقبال اسی لیے پُرامید تھے اور پروفیسر محمد منیر اکبر کے نام ایک خط میں، جو پیام مشرق کی اشاعت کے کچھ عرصے بعد فروری ۱۹۲۴ء میں لکھا گیا تھا اقبال نے لکھا کہ "اسلام کی عظمت کا زمانہ انشاء اللہ قریب آ رہا ہے۔"

اسلام کی عظمت اور مسلمانوں کو ان کی موجودہ پستی و زوال سے نکالنا اقبال کی فکر اور ان کی شاعری کا منتہائے مقصود تھا اور اسی لیے وہ ہر اس فکر و فلسفہ، ہر اس نظریے کے مخالف تھے جو مسلمانوں کو اس راستے سے دور کرتا یا ہٹاتا تھا۔ کسی نے اقبال سے بالشویک خیالات منسوب کیے تو وہ مضطرب ہو گئے اور فوراً ایڈیٹر زمیندار کے نام ۲۴ جون ۱۹۲۳ء کو ایک خط میں لکھا:

> "چونکہ بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف ہے اس واسطے اس تحریک کی تردید میرا فرض ہے۔ میں مسلمان ہوں۔ میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سرمایہ داری کی قوت جب حدِ اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت ہے لیکن دنیا کو اس کے مضر اثرات

سے نجات دلانے کا طریق یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے جیسا کہ بالشویک تجویز کرتے ہیں۔ قرآن کریم نے اس کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لیے قانون میراث اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور فطرت انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریق قابل عمل ہے۔ روسی بالشوزم یورپ کی ناعاقبت اندیش اور خود غرض سرمایہ داری کے خلاف ایک زبردست ردعمل ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے اور جس کا میں نے اوپر اشارتاً ذکر کیا ہے۔ شریعت حقہ اسلامیہ کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری جماعت کو مغلوب نہ کر سکے اور اس مدعا کے حصول کے لیے میرے عقیدے کی رو سے وہی راہ آسان اور قابل عمل ہے جس کا انکشاف شارع علیہ السلام نے کیا ہے۔[۵۴]

اسی خط میں لکھتے ہیں کہ :

"اسلام سرمائے کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا بلکہ فطرت انسانی پر ایک عمیق نظر ڈالتے ہوئے اسے قائم رکھتا ہے اور ہمارے لیے ایک ایسا معاشی نظام تجویز کرتا ہے جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنے مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مجھے افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا ورنہ ان کو معلوم ہوتا کہ اس خاص اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ "فاصبحتم بنعمته اخوانا" میں اسی نعمت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ کسی قوم کے افراد صحیح معنی میں ایک دوسرے کے اخوان نہیں ہو سکتے جب تک کہ وہ ہر پہلو سے ایک دوسرے کے ساتھ مساوات نہ رکھتے ہوں اور اس مساوات کا حصول بغیر ایک ایسے سوشل نظام کے ممکن نہیں جس کا مقصود سرمائے کی قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھ کر مذکورہ بالا مساوات کی تخلیق و تولید ہو۔ اور مجھے یقین ہے کہ خود روسی قوم بھی اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے سے معلوم کر کے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی جس کے اصول اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے۔ موجودہ صورت میں روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی محمود کیوں نہ ہو، ان کے طریق عمل سے کسی مسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔"[۵۵]

اور مشورہ دیا کہ :

"ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان جو یورپ کی پولیٹیکل اکانومی پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں ان کے لیے لازم ہے کہ اس زمانے میں قرآن کریم کی اقتصادی تعلیم پر نظر غائر ڈالیں۔"[۵۶]

علامہ اقبال کے خط کے اس طویل اقتباس سے دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ بالشویک نظام کو اس لیے ناپسند کرتے تھے کہ یورپ کے سرمایہ داری نظام کی انتہا پسندی کے ردعمل کے طور پر وجود میں آیا تھا اور خود ایک نئے قسم کی

انتہاپسندی کا شکار ہو گیا تھا۔ دوسرے انہیں اس بات کا یقین تھا کہ جب اشتراکی ممالک اور خصوصاً روس اس انتہاپسندی کا ادراک کریں گے تو اسی راستے پر واپس آئیں گے جو اعتدال کا راستہ ہے اور جسے عالم انسانیت کے سامنے اسلام نے پیش کیا ہے۔ اس میں سرمائے کی قوت اپنے مناسب حدود میں رہتی ہے اور مساوات کی وہ فطری معاشرتی صورت بھی سامنے آتی ہے جو جبر و استحصال سے فی الحقیقت پاک ہوتی ہے۔ اسی لیے اقبال نوجوان نسل کو مغرب کے ذہنی غلبے سے آزاد کرانا چاہتے ہیں تاکہ وہ مغرب کے سیاسی افکار اور معاشی نظام کے اثرات سے بچ کر قرآن کے نظام معیشت پر غور کرے۔ یہی وہ راستہ ہے جسے وہ تفکر اور اجتہاد کا راستہ کہتے ہیں اور جس پر انہوں نے نہ صرف اپنی تحریروں اور خطبات میں بار بار زور دیا ہے بلکہ اپنے خطوط میں متعدد جگہ اشارے بھی کیے ہیں۔ ان کے خطوط سے ان کے ایمان و ایقان کی پختگی سامنے آتی ہے۔ انہوں نے کسی بھی خط میں کبھی کسی بے یقینی کا اظہار نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کی شاعری اور اقبال کی تحریریں اپنے اندر ایمان کی پختگی اور اخلاص کی وجہ سے ہمیشہ کی طرح آج بھی انتہائی پُر اثر ہیں۔ یہی وہ طرز فکر ہے جو بند راستوں کو کھول دیتا ہے اور پہاڑوں کے سینے چیر کر ان میں فکر و عمل کی کشادہ شاہراہیں وجود میں لاتا ہے۔ مغرب نے ہمیں بہت کچھ دیا ہے لیکن ساتھ ساتھ ہمیں خود سے دور کر کے ایک ایسے راستے پر ڈال دیا ہے جو تقلید و پیروی کا راستہ ہے اور جو یقیناً زندگی کو اپنی روایت، عقیدے اور ایمان کی روشنی میں اجتہاد کے عمل سے بنانے نکھارنے اور عظمت دینے کا راستہ ہرگز نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آج ہمارے نوجوان ایک ایسے احساس کمتری میں مبتلا ہیں کہ جس نے ان کی تخلیقی قوتوں کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے۔ اقبال ہمیں اسی احساس کمتری سے باہر نکال کر ایک نیا اعتماد پیدا کرنا چاہتے ہیں خطوط اقبال کا مطالعہ اس اعتماد کو بحال کرنے کا ایک اہم مآخذ ہے۔

اقبال کے نزدیک اسلام "نوع انسان کی اقوام کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کرنے اور نسل و قومیت کی مصنوعی مگر ارتقائے انسانی کے ابتدائی مراحل میں مفید امتیازات کو مٹانے کا عملی ذریعہ ہے۔ اسی وجہ سے اور مذاہب (یعنی مسیحیت، بدھ ازم وغیرہ) سے زیادہ کامیاب رہا ہے"[۵۹] اور ۱۹۳۳ء کے اسی خط میں لکھتے ہیں "چونکہ اس وقت ملکی اور نسلی قومیت کی لہر یورپ سے ایشیا میں آرہی ہے اور میرے نزدیک انسان کے لیے یہ ایک بہت بڑی لعنت ہے اس واسطے بنی نوع انسان کے مفاد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس وقت اسلام کے اصلی حقائق اور اس کے حقیقی پیش نہاد پر زور دینا نہایت ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں خالص اسلامی نقطہ خیال کو ہمیشہ پیش نظر رکھتا ہوں"۔ ابتدا میں، اقبال لکھتے ہیں کہ میں بھی قومیت پر اعتقاد رکھتا تھا اور ہندوستان کی متحدہ قومیت کا خواب شاید سب سے پہلے میں نے دیکھا لیکن تجربے اور خیالات کی وسعت نے میرے خیال میں تبدیلی کر دی اور اب قومیت میرے نزدیک محض ایک عارضی نظام ہے جس کو ہم ایک ناگزیر زشتی سمجھ کر گوارا کرتے ہیں...... پس اسلام ایک قدم ہے نوع انسانی کے اتحاد کی طرف۔ یہ ایک سوشل نظام ہے جو حریت و مساوات کے ستونوں پر کھڑا ہے۔ پس جو کچھ میں اسلام کے متعلق لکھتا ہوں اس سے میری غرض محض خدمت بنی نوع ہے اور کچھ نہیں اور میرے نزدیک

عملی نقطۂ خیال سے صرف اسلام ہی Ideal Humanitarian. کو achieve. کرنے کا ایک کارگر ذریعہ ہے۔ باقی ذرائع محض فلسفہ ہیں۔"

یہی وجہ ہے کہ جب مولانا حسین احمد مدنی مرحوم و مغفور نے وطن کو اساس قومیت کہا تو علامہ اقبال نے ان سے اختلاف کیا۔ یہ بحث نہ صرف ۳۸-۱۹۳۷ء کے اخباروں میں مہینوں چلتی رہی بلکہ اقبال پر بعض حضرات نے رکیک حملے بھی کیے۔ اقبال، جیسا کہ ان کے خطوط سے واضح ہوتا ہے، بے وجہ بحثوں میں نہیں الجھتے تھے لیکن اصولوں پر کبھی سمجھوتہ نہیں کرتے تھے۔ اپنی وفات سے تقریباً دو مہینے پہلے طالوت کے نام ۱۸ فروری ۱۹۳۸ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ:

> "جو اقتباسات آپ نے ان کے خط سے درج کیے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب (حسین احمد مدنی صاحب) نے فرمایا کہ آج کل قومیں اوطان سے بنتی ہیں۔ اگر ان کا مقصود ان الفاظ سے صرف ایک امر واقعہ کو بیان کرنا ہے تو اس پر کسی کو اعتراض نہیں ہو سکتا کیونکہ فرنگی سیاست کا یہ نظریہ ایشیا میں بھی مقبول ہو رہا ہے۔ البتہ اگر ان کا یہ مقصد تھا کہ ہندی مسلمان بھی اس نظریے کو قبول کر لیں تو پھر بحث کی گنجائش باقی رہ جاتی ہے کیونکہ کسی نظریے کو اختیار کرنے سے پہلے یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ آیا وہ اسلام کے مطابق ہے یا منافی ہے...... مولوی صاحب کو میری طرف سے یقین دلا دیجیے گا کہ میں ان کے احترام میں کسی اور مسلمان سے پیچھے نہیں ہوں لیکن اگر مذکورہ بالا ارشاد سے ان کا مقصد وہی ہے جو میں نے اوپر لکھا ہے تو میں ان کے مشورے کو اپنے ایمان اور دیانت کی رو سے اسلام کی روح اور اس کے اساسی اصولوں کے خلاف جانتا ہوں۔"

اس کا جواب مولانا حسین احمد مدنی صاحب نے دیا اور لکھا کہ "میں عرض کر رہا تھا کہ موجودہ زمانے میں قومیں اوطان سے بنتی ہیں یہ اس زمانے کی جاری ہونے والی نظریت اور ذہنیت کی خبر ہے۔ یہاں یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ ہم کو ایسا کرنا چاہیے۔ خبر ہے۔ انشا نہیں ہے۔"

تصور وطن فکر اقبال میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ وہ وطنیت کے مغربی تصور کو مسلمانوں کے لیے مضر اور روح اسلام کے منافی سمجھتے ہیں۔ اپنی مختلف تحریروں اور شاعری میں اقبال نے اس کا بار بار اظہار کیا ہے۔ ۲ ستمبر ۱۹۳۱ء کے ایک خط میں لکھا ہے کہ "اس زمانے میں سب سے بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز و ملکی قومیت کا خیال ہے۔ پندرہ برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا۔ اس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا تھا۔" ایک خط بنام خان محمد نیاز الدین خان میں لکھتے ہیں کہ "یورپ جس قومیت پر ناز کرتا ہے وہ محض بودے اور سست تاروں کا بنا ہوا ایک ضعیف چیتھڑا ہے۔" اسی لیے اقبال عہد حاضر کی روشنی میں قرآن کریم کی تفسیر لکھنا چاہتے تھے جس کا ذکر انہوں نے بہت سے خطوط میں کیا ہے۔ سر راس مسعود کے نام ایک خط مورخہ ۲۶ اپریل ۱۹۳۵ء میں لکھتے ہیں کہ "اس طرح میرے لیے ممکن ہو سکتا تھا کہ میں قرآن کریم پر عہد حاضر کے افکار کی روشنی میں اپنے وہ نوٹ تیار کر لیتا

جو عرصہ سے میرے زیر غور ہیں لیکن اب تو نہ معلوم کیوں ایسا محسوس کرتا ہوں کہ میرا یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے گا اگر مجھے حیات مستعار کی بقیہ گھڑیاں وقف کر دینے کا سامان میسر آ ئے تو میں سمجھتا ہوں قرآن کریم کے ان نوٹوں سے بہتر میں کوئی پیشکش مسلمانان عالم کو نہیں کر سکتا[۲۲] اسی لیے علامہ اقبال بار بار اجتہاد اور تشکیل جدید کی بات کرتے ہیں سید سلیمان ندوی مرحوم کے نام ایک خط مورخہ ۵ جنوری ۱۹۲۴ء میں لکھتے ہیں کہ:

"دنیا اس وقت عجیب کشمکش میں ہے .... جرمنی میں مادی قوت کی پرستش کی تعلیم دی جا رہی ہے۔ سرمایہ داری کے خلاف پھر ایک جہادِ عظیم ہو رہا ہے۔ تہذیب و تمدن (بالخصوص یورپ میں) بھی حالت نزع میں ہے غرض کہ نظامِ عالم ایک نئی تشکیل کا محتاج ہے۔ ان حالات میں، اقبال سوال اٹھاتے ہیں، آپ کے خیال میں اسلام اس جدید تشکیل کا کہاں تک ممد ہو سکتا ہے؟ اس مبحث پر اپنے خیالات سے مستفیض فرمایئے۔"[۲۳]

وہ مسئلہ جو اس وقت اقبال کے سامنے تھا وہی مسئلہ آج بھی دنیا ئے اسلام کے سامنے ہے کہ کس طرح قرآن کی روشنی میں ایسا نظام حیات بروئے عمل لایا جائے جو ساری دنیا کے لیے اعتدال اور خیر و نیکی کا سبب ہو، تاکہ عدل و مساوات پر مبنی ایک زندہ و متحرک معاشرہ پیدا کیا جا سکے۔ یہ بہت بڑا کام ہے اور صرف ایک فرد کا کام نہیں ہے بلکہ اس کام کے لیے ہمیں مسلسل اجتماعی سطح پر، زندگی کے ہر شعبے میں غور و فکر، تحقیق اور اجتہاد کی ضرورت ہے تاکہ وہ دین جسے دین کامل کہا گیا ہے اور جو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے آیا ہے اپنی حقیقی روح کے ساتھ نظامِ عالم کو بدل کر تہذیب و تمدن کے لیے ایک نئے دور کا آغاز کر سکے یہی ہم پاکستانیوں کی منزل ہونی چاہیے۔

اسلام کی اسی حقیقی روح کی تلاش میں اقبال نے ہر اس تصور کو رد کیا جو ان کے فکری راستے میں رکاوٹ بن کر سامنے آیا۔ یہی وجہ ہے کہ تصوف کو انہوں نے اس طرح قبول نہیں کیا جس طرح وہ صوفیوں کی خانقاہوں یا عملی زندگی میں نظر آتا تھا حافظ محمد اسلم جیراجپوری کے نام ایک خط مورخہ ۷ مئی ۱۹۱۹ء میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

"تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے (اور یہی مفہوم قرون اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظامِ عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے ..... منصور حلاج کا رسالہ "کتاب الطواسین" جس کا ذکر ابن حزم کی فہرست میں ہے، فرانس میں شائع ہو گیا ہے۔ مولف نے فرنچ زبان میں نہایت مفید حواشی اس پر لکھے ہیں .... حسین کے اصلی معتقدات پر اس رسالے سے بڑی روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزا دہی میں بالکل حق بجانب تھے۔"[۲۴]

اقبال کی مثنوی اسرارِ خودی کی اشاعت کے بعد تصوف کی یہ بحث اتنی بڑھی کہ اس دور کے اخبارات و رسائل

میں طرح طرح کے مضامین شائع ہوئے ۔ اس مخالفت میں خواجہ حسن نظامی بھی شامل تھے۔ علامہ اقبال نے اپنے ایک خط میں انہیں لکھا کہ ”حقیقی اسلامی تصوف کا میں کیوں کر مخالف ہو سکتا ہوں کہ خود سلسلۂ عالیہ قادریہ سے تعلق رکھتا ہوں۔ بعض لوگوں نے غیر اسلامی عناصر اس میں داخل کر دیے ہیں ...... انہیں غیر اسلامی عناصر کی وجہ سے ہی مغربی محققین نے تمام تصوف کو غیر اسلامی قرار دیا ہے“[۵۸] خواجہ حسن نظامی کے نام ایک اور خط میں علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ ”مسئلہ وحدت الوجود ان معنوں میں کہ ذات باری تعالیٰ ہر شے کا عین ہے قرآن سے ثابت نہیں اور روحانیت میں اسلامی تربیت کا طریق ”صحو“ ہے نہ سکر۔“[۵۹]

خان نیاز الدین خان مرحوم کے نام جو خط اقبال نے لکھے ان میں کئی خطوط میں جا بجا تصوف کے تعلق سے اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے۔ اقبال جس فکر کے حامل تھے اس میں خالص اسلامی تصورات ہی عہدِ جدید کی زندگی کے مسائل کا حل پیش کر سکتے تھے۔ چودہ صدیوں کے سفر میں اور خصوصاً عجمی اثرات، اسلام کو خالص قرآنی اثرات سے ہٹا کر، اس طور پر صورت پذیر ہوئے کہ وہی اصل الاصول نظر آنے لگے۔ اس بحث میں، جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں، جو اسرارِ خودی کی اشاعت کے بعد شروع ہوئی اور ۱۹۱۵ - ۱۹۱۶ء کے بعد تک جاری رہی اقبال نے وضاحت کے لیے خود بھی کئی مضامین لکھے جو ”وکیل“ امرتسر میں شائع ہوئے۔ اسی بحث کی جھلک اور اقبال کا زاویۂ نگاہ ان کے خطوط میں بھی نظر آتا ہے۔ اقبال کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ ”رہبانیت عیسائی مذہب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر قوم میں پیدا ہوئی ہے اور ہر جگہ اس نے شریعت اور قانون کا مقابلہ کیا ہے اور اس کے اثر کو کم کرنا چاہا ہے۔ اسلام حقیقت میں اسی کے خلاف ایک صدائے احتجاج ہے۔ تصوف جو مسلمانوں میں پیدا ہوا (اور تصوف سے میری مراد ایرانی تصوف ہے) اس نے ہر قوم کی رہبانیت سے فائدہ اٹھایا ہے اور ہر راہبی تعلیم کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی ہے یہاں تک کہ قرمطی تحریک سے بھی تصوف نے فائدہ اٹھایا ہے محض اسی وجہ سے کہ قرمطی تحریک کا مقصد بالآخر قیود شرعیہ اسلامیہ کو فنا کرنا تھا۔“[۶۰] اور اسی وجہ سے اقبال شیخ محی الدین ابن عربی کے ان عقائد کو، جن کا اظہار انہوں نے قرآنی آیات سے استنباط کر کے، مسئلہ قدم ارواح اور مسئلہ وحدت الوجود کی صورت میں کیا ہے قبول نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ ”میں ان کو (ابن عربی) ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں مگر ان کے عقائد کا پیرو نہیں ہوں۔“[۶۱]

اقبال اس کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ صوفیا کو ”توحید“ اور ”وحدت الوجود“ کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں بلکہ متقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کے مقابلے میں یا اس کی ضد لفظ کثرت نہیں، جیسا کہ صوفیا نے تصور کیا ہے، بلکہ اس کی ضد شرک ہے۔ وحدۃ الوجود کی ضد کثرت ہے ...... اسلام کی تعلیم نہایت صاف و روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے باقی جو کچھ کثرتِ نظامِ عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے ..... چونکہ صوفیا نے فلسفے اور مذہب کے دو

مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی مسئلہ سمجھ لیا اس واسطے ان کو یہ فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی طریق ہونا چاہیے جو عقل و ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالت سکر ممد و معاون ہوئی اور یہ اصل ہے مسئلہ حال و مقامات کی...... قرآن کی تعلیم کی رو سے وجود فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے[۴۷] واضح رہے کہ یہ لوگ وہ سارے تصوف کو رد نہیں کرتے بلکہ اسکے اس حصے کو رد کرتے ہیں جو قرآن سے نہ صرف ثابت نہیں ہے بلکہ قرآن کے منافی بھی ہے لیکن اس حصے کو جو اخلاق و عمل سے تعلق رکھتا ہے وہ پسندیدہ نظر سے دیکھتے ہیں[۴۸] لیکن ساتھ ساتھ جب حضرات صوفیہ شریعت کو ظاہر اور تصوف کو باطن کہتے ہیں تو اقبال یہاں ایک سوال اٹھاتے ہیں کہ "اس پر آشوب زمانے میں وہ ظاہر جس کا باطن تصوف ہے، معرض خطر میں ہے۔ اگر ظاہر قائم نہ رہا تو اس کا باطن کس طرح قائم رہ سکتا ہے۔ مسلمانوں کی حالت آج بالکل ویسی ہے جیسے کہ اسلامی فتوحات ہندوستان کے وقت ہندوؤں کی تھی یا ان فتوحات کے اثر سے ہو گئی۔ ہندو قوم کو اس انقلاب کے زمانے میں منو کی شریعت کی کورانہ تقلید نے موت سے بچا لیا۔ اپنی شریعت کی حفاظت کی وجہ سے ہی یہ ہوئی قوم اس وقت تک زندہ ہے ورنہ اگر فیلو (پہلا یہودی متصوف) قوم کے دل و دماغ پر حاوی ہو جاتا تو آج یہ قوم دیگر اقوام میں جذب ہو کر اپنی ہستی سے ہاتھ دھو چکی ہوتی"[۴۹]

یہی وجہ ہے کہ تصوف کے تعلق سے وہ حافظ شیراز کو رد کرتے ہیں جس کا اظہار انھوں نے مثنوی اسرار خودی میں کیا تھا لیکن بحیثیت شاعر وہ ان کی عظمت کا اعتراف کرتے ہیں اور ان دونوں پہلوؤں کو الگ الگ رکھتے ہیں "شاعرانہ اعتبار سے میں حافظ کو نہایت بلند پایہ سمجھتا ہوں۔ جہاں تک فن کا تعلق ہے یعنی جو مقصد اور شعراء پوری غزل میں بھی حاصل نہیں کر سکتے خواجہ حافظ اسے ایک لفظ میں حاصل کر لیتے ہیں"[۵۰]

صبا بہ مولدِ حافظ سلام ما برسان
کہ چشم نکتہ وران خاک آں دیار افروخت

میں نے اب تک اقبال کے بنیادی حوالے یعنی احیاء اسلام کے مختلف پہلو اقبال کے خطوط سے اس طور پر پیش کیے ہیں کہ ایک مربوط و واضح تصویر آپ کے سامنے آجائے۔ یہ تصویر کا رخ ہے لیکن خطوط اقبال پر ابھی پوری طرح توجہ نہیں ہوئی اور ان پر وہ کام نہیں ہوا جس کے وہ مستحق تھے۔ ان خطوط سے جہاں اقبال کی شخصیت کے بہت سے بے نام پہلو سامنے آتے ہیں وہاں ان کے مزاج کی شیریں، رواداری، رکھ رکھاؤ اور خلوص وغیرہ پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ ان خطوط میں اقبال کے نقادوں، اقبال کے سوانح نگاروں، اقبال محققوں کے لیے بہت کچھ مسالہ موجود ہے جس سے استفادہ کر کے وہ اقبال کے مطالعے کو مزید آگے بڑھا سکتے ہیں۔ ان خطوط کی اہمیت یہ ہے کہ ان میں اقبال اپنے خیالات کی خود وضاحت کرتے ہیں۔ صاف و سادہ زبان میں اپنا نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں۔ ان خطوط کے مطالعے سے ایک ایسا مرد مومن سامنے آتا ہے جو علم و فضل کا پیکر بھی ہے اور دل درد مند بھی رکھتا ہے۔ مطالعۂ خطوط کے بعد اقبال ہمیں اور زیادہ محبوب ہو جاتا ہے۔ خطوط کے مطالعہ سے اس

بات کی بھی تصدیق ہوتی ہے کہ اقبال کی فکر اور ان کا ذہن آئینہ کی طرح صاف ہے اور ان کے ایمان میں پہاڑ کا سا استحکام ہے۔ وہ دوستوں کی محفلوں میں خوش گفتار ہیں اور اپنے مزاج کی شگفتگی سے محفلوں کی رونق و بہار ہیں۔ مولانا گرامی کے نام ان کے خطوط اس سلسلے میں خاص طور پر دلچسپ ہیں۔

مولانا گرامی کو ۲۷ اگست ۲۳ء کے خط میں لکھتے ہیں "ذیابیطس کا ایک مجرب نسخہ میں نے خان بہادر اللہ بخش خان مرحوم سے سنا تھا۔ جامن کی گٹھلی سائے میں خشک کیجیے، پھر اسے پیس کر کپڑے میں چھان کر اور ذرا سا نمک ملا کر پانی کے ساتھ بقدر دو تین ماشہ صبح کھایا کیجیے۔ وہ کہتے تھے کہ بیماری کی ابتدا ہو تو اس سے صحت ہو جاتی ہے۔ سو اگر آپ کا ذیابیطس جوانی کی غلط کاریوں کا نتیجہ ہے تو شاید یہ نسخہ مفید نہ ہوگا لیکن اگر بڑھاپے کی غلط کاری کا نتیجہ ہے تو ضرور مفید ہوگا۔"[۱۷] مولانا گرامی کے نام خطوط میں یہ شگفتہ بیانی روح بیان کا حصہ ہے۔ ۳ ستمبر ۱۹۱۲ء کے خط میں لکھتے ہیں کہ "آپ کا تخلص گرامی کی جگہ "نومی" ہونا چاہیے کیونکہ آپ سوتے بہت ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ راون، لنکا کے بادشاہ کی طرح آپ چھ ماہ سوتے ہیں اور چھ ماہ جاگتے ہیں۔"[۱۸] مولانا گرامی کے نام خطوط میں علامہ اقبال کی مولانا سے نہ صرف گہری محبت کا اظہار ہوتا ہے بلکہ وہ انہیں فارسی زبان کا ایک ایسا شاعر سمجھتے ہیں جو دورِ اکبری کی روایت فارسی کا آخری شاعر ہے۔ بار بار اپنا کلام ان کو بھیجتے ہیں اور ان سے رائے طلب کرتے ہیں۔ مولانا گرامی جواب دینے میں نہایت سست ہیں اس لیے انہیں بیدار کرنے کے لیے پے در پے خط لکھتے ہیں اور تقاضا کرتے ہیں کہ "جواب لکھیے اور جلد اشعار کے متعلق جو کچھ میں نے پوچھا ہے اس کا جواب دیجیے۔"[۱۹] ایک اور خط میں لکھتے ہیں "فارسی ادب کی چند نہایت عمدہ نظم و نثر اخلاق و تاریخ وغیرہ کی کتابوں کے نام تحریر فرمایئے جو آپ کے نزدیک نہایت عمدہ ہیں۔ قدیم و حال کی تصانیف دونوں کے نام مطلوب ہیں۔"[۲۰] "تیسرے شعر میں لفظ لورزش اور آخری شعر میں لفظ پیکار کھٹکتا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ زندگی مزاحمت پر غالب آنے سے قوی تر ہوتی ہے۔ کوئی لفظ جو پیکار سے بہتر ہو تجویز فرمایئے۔"[۲۱] ایک اور خط میں لکھتے ہیں کہ "چند شعر عقل اور عشق پر ہیں جو عرض کرتا ہوں...... بہ نظر اصلاح ملاحظہ فرما کر واپس کیجیے۔"[۲۲] ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "گرامی معجز نگار ہندوستان کے لیے سرمایۂ ناز ہے اور آج ایران میں بھی ایسا سحر طراز نہ ہوگا۔ زندہ باش اے پیر کہن۔"[۲۳] مولانا گرامی کے نام علامہ اقبال کے خطوط میں اکثر لاہور آنے کی فرمائش کی جاتی ہے اور مولانا ہر بار وعدہ کر کے اپنی جگہ سے نہیں ہلتے۔ سارے خطوط میں، جو شائع ہوئے ہیں، ایک جگہ ان کے لاہور آنے کا پتا چلتا ہے۔[۲۴]

خان محمد نیاز الدین خان کے نام خطوں سے اقبال کے ایک ایسے شوق کا بھی پتہ چلتا ہے جس کا ذکر عام طور پر نہیں آتا اور وہ کبوتر رکھنے، پالنے اور اڑانے کا شوق ہے۔ اس مجموعے میں اس موضوع پر اقبال نے کم از کم ۹ خطوں میں کبوتروں پر بات کی ہے۔ ۴ ستمبر ۱۹۱۹ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ:

"کبوتروں کے دو جوڑے جو آپ نے بکمال عنایت عطا فرمائے تھے ان میں سے ایک جوڑا بچے نہیں دیتا انڈے توڑ

ہے اور دوسرے کبوتروں کے نیچے بھی اس کے انڈے رکھے جائیں تو بچے نہیں نکلتے۔ دوسرے جوڑے نے بچے دیے مگر ان میں سے دو جو بہت اچھا اڑتے تھے شکاری جانوروں کا شکار ہوگئے۔ ایک باقی ہے۔ جوڑے میں نر ضعیف اور کمزور ہے۔ امید نہیں دیر تک زندہ رہے...... میں نے لدھیانے بھی لکھا ہے اور شاہجہانپور سے بھی انشاءاللہ کبوتر آئیں گے۔ آپ کے صاحبزادے نے ذکر کیا تھا کہ فیروزپور میں کوئی شخص ہے جو کبوتروں کو مستقل رنگ دے سکتا ہے جو رنگ اگلے بچوں میں منتقل ہوسکتا ہے۔ مہربانی کرکے دریافت کیجئے کہ اس آدمی کا پتہ کیا ہے کل کرنل سٹیفن سن صاحب سے کبوتروں کے رنگوں کے متعلق بہت گفتگو ہوئی انہوں نے چند کتابوں کے نام لکھنے کا وعدہ کیا ہے۔"

ایک اور خط میں لکھتے ہیں کہ:

"آپ کے کبوتر بہت اچھے ہیں، مگر افسوس کہ زمانۂ حال کی مغربی تہذیب سے بہت متاثر معلوم ہوتے ہیں۔ مقصود اس سے یہ ہے کہ بچوں کی پرورش سے بہت بیزار ہیں۔"

خطوط کے مطالعے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غالب کی طرح اقبال کو بھی آم بہت پسند تھے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ:

"آموں کی کشش کشش علم سے کچھ کم نہیں۔ یہ بات بلا مبالغہ عرض کرتا ہوں کہ کھانے پینے کی چیزوں میں صرف آم ہی ایک ایسی شے ہے جس سے مجھے محبت ہے۔"

"ہاں آموں پر ایک لطیفہ یاد آگیا۔ گزشتہ سال مولانا اکبر نے مجھے لنگڑا آم بھیجا تھا۔ میں نے پارسل کی رسید اس طرح لکھی۔"

اثر یہ تیرے اعجاز مسیحائی کا ہے اکبر
الٰہ آباد سے لنگڑا چلا لاہور تک پہنچا

اکبر کا ذکر آیا تو بتاتا چلوں کہ علامہ اقبال کو اکبر الٰہ آبادی سے بڑی محبت اور عقیدت تھی۔ انہوں نے ان کے رنگ سخن میں صرف شاعری کی بلکہ وہ اکبر کو "اپنے رنگ کے پہلے اور آخری شاعر" سمجھتے تھے۔ ایک خط مورخہ ۱۱ جنوری ۱۹۱۸ء میں خواجہ حسن نظامی مرحوم کو لکھتے ہیں کہ "مولانا اکبر الٰہ آبادی نے، جن کا ادب و احترام میں اس طرح کرتا ہوں جس طرح کوئی مرید اپنے پیر کا احترام کرے۔" ایک اور خط مورخہ ۱۳ ستمبر ۱۹۲۱ء کو جب اقبال کو اکبر کی وفات کی اطلاع ملی تو لکھا کہ "اسلامی ادیبوں میں تو شاید آج تک ایسی نکتہ رس ہستی پیدا نہیں ہوئی اور مجھے یقین ہے کہ تمام ایشیا میں کسی قوم کے ادبیات کو اکبر نصیب نہیں ہوا۔" ۱۶ جولائی ۱۹۱۴ء کے ایک خط میں اکبر کو لکھا کہ "حضرت! میں آپ کو اپنا پیر و مرشد تصور کرتا ہوں...... عام لوگ شاعرانہ انداز سے بے خبر ہوتے ہیں۔ ان کو کیا معلوم کہ کسی شاعر کو داد دینے کا بہترین طریق یہ ہے کہ اگر داد دینے والا شاعر ہو تو جس کو داد دینا مقصود ہو، اس کے رنگ میں شعر لکھے یا بالفاظ دیگر اس کا تتبع کرکے اس کی فوقیت کا اعتراف کرے۔ میں نے بھی اس خیال سے چند

اشعار آپ کے رنگ میں لکھے ہیں مگر عوام کے رجحان و بد مذاقی نے اس کا مفہوم کچھ اور سمجھ لیا اور میرے اس فعل سے عجیب و غریب نتائج پیدا کر لیے۔ سوائے اس کے کیا کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو سمجھ عطا کرے۔" علامہ اقبال کی اکبر سے عقیدت و محبت کا ایک بنیادی سبب یہ تھا کہ اکبر الہ آبادی بھی احیا اسلام کے داعی تھے اور اپنی شاعری سے مسلمانوں کے اندر اسی طرح بیداری پیدا کرنا چاہتے تھے جس طرح اقبال اپنی شاعری سے پیدا کرنا چاہتے تھے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس صدی میں یہ کام اتنے بڑے پیمانے پر اپنے اپنے انداز سے حضرت اکبر الہ آبادی اور علامہ اقبال نے کیا ہے اور ان دونوں عظیم انسانوں کا شعور آج برعظیم کے مسلمانوں کے احساس کے اندر شامل اور ان کے خون میں گردش کر رہا ہے۔ یہ دونوں شاعر اتنے عظیم ہیں کہ ہم ان پر جتنا فخر کریں کم ہے۔

ان باتوں کے علاوہ اقبال کے خطوط سے بے شمار معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ بہت سے واقعات کی تصدیق ہوتی ہے۔ بہت سے لوگوں کی تاریخ پیدائش و وفات کی نشان دہی ہوتی ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے بیرسٹری کا آغاز کب کیا۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت مولوی سید میر حسن صاحب پروفیسر عربی سکاچ مشن کالج سیالکوٹ سے انھوں نے اکتساب فیض کیا تھا۔ ۱۹۰۵ء میں وہ پہلی بار دہلی گئے۔ تعلیم کو وہ عروج و کمال کا زینہ سمجھتے ہیں۔ ایک جگہ لکھا ہے کہ بغیر تعلیم کے کوئی قوم زندہ قوموں میں شمار نہیں ہو سکتی جس قدر قومیں آج آپ کو مہذب، شائستہ اور ترقی یافتہ نظر آتی ہیں وہ علم کے زینے ہی سے آسمان عروج و کمال پر پہنچی ہیں۔ اسی طرح کئی قطعات تاریخ وفات ملتے ہیں مثلاً نادر حسین کے قطعہ تاریخ میں اس خوبصورت مصرعے سے تاریخ وفات نکالی ہے "کشت سید را زینے کا فرے" اور لکھا ہے کہ "مادۂ تاریخ الہامی ہے۔" ایک خط سے جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال فرزند ارجمند علامہ اقبال کے سال پیدائش کی تصدیق ہوتی ہے۔ ۵ اکتوبر ۱۹۲۵ء کے خط میں اپنے بڑے بھائی شیخ عطا محمد کو لکھا کہ "جاوید اب بالکل تندرست ہے۔ آج پورے ایک سال کا ہو گیا ہے۔ اس کی والدہ آج قربانی دینے میں مصروف ہے۔" ایک خط سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ علامہ اقبال نے مسجد قرطبہ میں نماز جنوری ۱۹۳۲ء میں پڑھی تھی۔ لکھتے ہیں "میں آج شام ہسپانیہ سے مع الخیر واپس آ گیا۔ ...... اور اپنی خواہش کے مطابق مسجد قرطبہ میں نماز پڑھی۔" مولانا شوکت علی نے بڑھاپے میں ایک انگریز لڑکی سے شادی کر لی تھی اس بات کا ذکر بھی ایک خط میں کیا ہے۔ جداگانہ انتخاب کو بھی ایک خط میں موضوع بنایا ہے اور لکھا ہے کہ "اگر آج مسلمانوں نے قبل از وقت جداگانہ انتخاب سے دست برداری کر لی تو آئندہ مورخ ان کے ہندوستان میں سیاسی اعتبار سے مٹ جانے کے لیے حکومت برطانیہ کو ہرگز مطعون نہ کرے گا بلکہ خود مسلمانوں کو اس بات کا مجرم قرار دے گا کہ جمہوری نظام میں بحیثیت اقلیت انھوں نے اپنی بربادی اپنے ہاتھوں مول لے لی۔" ایک خط میں برگساں سے تقریباً دو گھنٹے اپنی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔

اقبال کے نزدیک "اسلامی معاشیات کی روح یہ ہے کہ سرمائے کی بڑی مقدار میں اضافے کو ناممکن بنا دیا جائے۔" خطوط کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اچھے دوست، ہمدرد انسان اور ایک شفیق باپ تھے۔ جب نواب بھوپال نے ۱۹۳۰ء میں

۵۰۰ روپے ماہوار ان کا وظیفہ مقرر کیا، اور اس وظیفہ کا ایک سبب یہ تھا کہ اقبال جو کتاب مقدمۃ القرآن کے نام سے لکھنا چاہتے تھے، اس کے لیے انھیں مالی فراغت فراہم کی جائے تو ڈاکٹر تاثیر کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "اسی سال کے دوران میں امید ہے صورِ اسرافیل بھی ختم ہو جائے گی۔ پھر کچھ مدت کے لیے مقدمۃ القرآن کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دوں گا۔ باقی اب زندگی میں کوئی دلچسپی مجھ کو نہیں رہی صرف جاوید و منیرہ کی خاطر زندہ ہوں۔"[52]

ایک خط مورخہ ۸ جون ۱۹۳۲ء میں مولانا محمد عرفان خان کو بصیغہ راز لکھا کہ "ایک ہندو بزرگ مسٹر للت کا خط میرے پاس آیا تھا۔ اس کا مضمون یہ تھا کہ مو نجے تمہاری اسکیم کو جو تم نے لیگ کے صدارتی ایڈریس میں پیش کی تھی تسلیم کرتے ہیں۔ پنڈت مالوی سے بھی مشورہ کرنے کے لیے جا رہا ہوں۔ وہ بھی ہندو مسلمانوں کی صلح کی خاطر اس کو تسلیم کر لیں گے گو اس وقت علانیہ طور پر اس اسکیم کو تسلیم کرنا مصلحت نہیں ہے۔ ...... آپ سمجھ گئے ہوں گے یعنی شمالی ہندوستان کے مسلمان صوبوں کا ایک ہو جانا۔"[53] یہی وہ تصور ہے جو آج پاکستان کی شکل میں ہماری محبتوں کا محور ہے۔ ایک خط میں اپنی لدھیانہ والی بیوی کی ۲۱ اکتوبر ۱۹۲۴ء کو وفات کی اطلاع مولانا گرامی کو ۲۵ اکتوبر ۱۹۲۴ء کے خط میں دی ہے۔[54]

ان کے علاوہ خطوطِ اقبال سے ان کی بہت سی نظموں اور مجموعہ ہائے کلام کی تکمیل و اشاعت کی تاریخیں بھی سامنے آتی ہیں مثلاً ۱۲ جولائی ۱۹۱۴ء کے آس پاس اقبال نے مثنوی اسرارِ خودی لکھنی شروع کی تھی[55] جو ۱۸ جنوری ۱۹۱۵ء تک ختم ہو گئی[56] یکم جولائی ۱۹۱۷ء کے ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ مثنوی رموزِ بے خودی بھی قریب الختم ہے[57] ۲۲ فروری ۱۹۲۳ء کے ایک خط میں مولانا گرامی کو مطلع کرتے ہیں کہ انجمن حمایت اسلام لاہور کے جلسے میں وہ اپنی نئی نظم "طلوعِ آفتاب" جو اس وقت زیرِ تصنیف تھی پڑھ کر سنائیں گے[58] ۸ مارچ ۱۹۲۳ء کو لکھتے ہیں کہ "پیامِ مشرق" کاتب لکھ رہا ہے[59] ۲۱ مارچ ۱۹۲۷ء کے خط میں گرامی صاحب کو لکھتے ہیں کہ میری کتاب زبورِ عجم ختم ہو گئی ہے[60] ۲۰ جنوری ۱۹۳۸ء کے خط میں لکھتے ہیں کہ "آخری نظم جاوید نامہ جس کے دو ہزار اشعار ہوں گے ابھی ختم نہیں ہوئی۔ ممکن ہے مارچ تک ختم ہو جائے۔ یہ ایک قسم کی ڈوائن کامیڈی ہے اور مثنوی مولانا روم کی طرز پر لکھی گئی ہے۔"[61] میں نے صرف چند مثالیں پیش کی ہیں ورنہ خطوطِ اقبال سے اس نوع کی معلومات فراہم کر کے ان کے ذہن کے ارتقا کا مطالعہ بھی کیا جا سکتا ہے۔

نذیر نیازی کے نام خطوط میں علامہ اقبال نے اپنی بیوی یعنی والدۂ جاوید کی علالت کا اس کثرت سے ذکر کیا ہے کہ اگر ان تفصیلات کو سامنے رکھا جائے تو آج، جب علمِ طب بہت ترقی کر گیا ہے، علامہ اقبال اور ان کی بیگم کے مرض کی آسانی سے تشخیص کی جا سکتی ہے۔ یہ کام ملک کے کسی فاضل ڈاکٹر کو کرنا چاہیے تاکہ حیاتِ اقبال کا یہ گوشہ بھی مکمل ہو جائے۔ ایک خط سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی بیوی والدہ جاوید کی وفات ۲۳ مئی ۱۹۳۵ء کو چھ بجے شام ہوئی۔[62]

غرض کہ اقبال کے خطوط علم، فکر اور معلومات کا ایک ایسا ذخیرہ ہیں جن کے مطالعے سے اقبال کی زندگی کے مختلف گوشے واضح طور پر سامنے آ جاتے ہیں۔ میں نے آج کے لیکچر میں اقبال کے نقطۂ نظر کو ان کے خطوط کی روشنی میں واضح کرنے کی کوشش

کی ہے اور یہ بھی بتانے کی کوشش کی ہے کہ ان خطوط میں اقبال کی شخصیت کی طرح ایک ایسی رنگا رنگی ہے کہ ہم ان خطوط کے بغیر اقبال کی فکر، اقبال کی شاعری اور اقبال کی ملی اور قومی خدمات کو پوری طرح نہیں سمجھ سکتے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ان کے باقی خطوط بھی جن میں مس ویگے ناست، عبدالعزیز مالواڈہ، حافظ محمود شیرانی وغیرہ کے خطوط شامل ہیں جو اب تک دستیاب ہو چکے ہیں مرتب کر کے جلد شائع کیے جائیں۔ آپ کو یہ جان کر خوشی ہوگی کہ قومی عجائب خانہ کراچی نے وہ خطوط بھی علامہ اقبال کے بھتیجے شیخ اعجاز احمد سے جولائی ۱۹۸۴ء میں حاصل کر لیے ہیں جو انہوں نے اپنے والد محترم شیخ نور محمد، اپنے بڑے بھائی شیخ عطا محمد، اپنے بھتیجے شیخ اعجاز احمد، اپنی ایک بہن اور ایک اور بھتیجے مختار احمد کے نام لکھے تھے اور جن کی تعداد علی الترتیب ۲۸، ۳۶، ۳۰، ۱۰، اور ۱ ہے اور جن کی کل تعداد ۹۶ ہے۔ ان کے علاوہ اپریل ۱۹۸۵ء میں بھی ۸۴ خطوط قومی عجائب خانہ کراچی نے اور حاصل کیے ہیں۔ گو یہ خطوط اقبال کے نہیں ہیں لیکن ان کے لکھنے والوں میں علامہ اقبال کی پہلی بیگم کریم بی بی ان کی بیٹی معراج بیگم، ان کے بیٹے آفتاب اقبال، مس بیک، سر ظفر اللہ خان، سید حیدر امام، شیخ عطا محمد، علامہ اقبال کے ہم زلف خواجہ فیروز الدین، شیخ عطا محمد کے بیٹے شیخ غلام محمد وغیرہ شامل ہیں اور جن کے مطالعے سے اقبال کی زندگی کے نئے گوشے سامنے آتے ہیں۔

ان کے علاوہ اقبال کے اب تک جتنے خطوط سامنے آئے ہیں وہ سب کے سب کتابی صورت میں مرتب و شائع نہیں ہوئے ہیں۔ بہت سے خطوط گذشتہ ۵-۶ سال کے عرصے میں اقبال نمبروں میں شائع ہوئے ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ان کو بھی کتابی صورت میں شائع کر دیا جائے۔ اقبال نے اردو انگریزی میں ہزاروں خطوط لکھے ہوں گے جن میں سے لاتعداد خطوط ضائع ہو گئے لیکن جو بچے ان سے اقبال فہمی میں یقیناً بہت مدد ملتی ہے۔ ان خطوط میں ایک خط عربی میں اور غالباً دو فارسی زبان میں بھی ہیں۔

اقبال نے سارے خطوط عام بول چال کی زبان میں لکھے ہیں اور گہرے سے گہرے مطالب کو صفائی کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ اختصار ان کی نثر کا حسن ہے۔ اسی صفائی، اختصار، عام بول چال کی زبان اور عام لہجے کی وجہ سے یہ نثر آج بھی تازہ ہے اور پوری طرح ابلاغ کرتی ہے۔

خطوط اقبال کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عام طور پر ہر خط کا جواب دیتے تھے اور بہت جلد دیتے تھے۔ ایسا معلوم ہے کہ اس عمل میں بھی وہ سنت رسولؐ کی پیروی کرتے تھے۔ حضرت امام بخاریؒ نے محدثین کے حالات میں ایک جگہ حضرت ابن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے کہ خط کا جواب دینا اسی طرح واجب ہے جس طرح سلام کا جواب دینا۔[۹۳]

خواتین و حضرات !

میرا خیال ہے کہ میں نے خطوط اقبال کے تعارف میں خاصا وقت لیا ہے اور اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اپنے خطبے کو ختم کروں اور آپ کا شکریہ ادا کر کے سلام رخصت کے ساتھ اجازت چاہوں۔ ("اقبال لیکچر" — پنجاب یونیورسٹی)

حواشی

۱۔ خط بنام محمد دین فوق، انوار اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار اقبال اکادمی کراچی ۱۹۶۷ء ص ۶۴
۲۔ خط بنام ڈاکٹر سید یامین ہاشمی، ایضاً ص ۱۹۳
۳۔ ایضاً ص ۲۸۷
۴۔ اقبال نامہ اول مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ لاہور ۱۹۴۵ء ص ۱۹۵
۵۔ اقبال نامہ دوم مرتبہ شیخ عطاء اللہ۔ لاہور ۱۹۵۱ء ص ۱۶۶
۶۔ گفتار اقبال مرتبہ محمد رفیق افضل، ادارہ تحقیقات پاکستان دانش گاہ پنجاب لاہور ۱۹۶۹ء ص ۶
۷۔ گفتار اقبال مرتبہ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان دانش گاہ پنجاب لاہور ۱۹۶۹ء ص ۷، ۸
۸۔ ایضاً ص ۸
۹۔ خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی مکتبہ خیابان ادب لاہور ۱۹۷۶ء خط بنام سید محمد سعید الدین جعفری ص ۱۲۵، ۱۲۹
۱۰۔ ایضاً
۱۱۔ انوار اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار اقبال اکادمی کراچی ۱۹۶۷ء ص ۱۶۷، ۱۶۸
۱۲۔ ایضاً ص ۱۷۰
۱۳۔ خط بنام وحید احمد مدیر نقیب بدایوں مطبوعہ ایضاً ص ۱۶۲
۱۴۔ مکاتیب اقبال مطبوعہ بزم اقبال لاہور ۱۹۵۴ء ص ۹
۱۵۔ اقبال نامہ حصہ اول ص ۳۵۷، ۳۵۸
۱۶۔ ایضاً ص ۱۸۱
۱۷۔ ایضاً ص ۵۳، ۵۴
۱۸۔ انوار اقبال ص ۱۸۱
۱۹۔ انوار اقبال ص ۱۸۳
۲۰۔ خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی ص ۱۱۵
۲۱۔ ایضاً ص ۱۱۷

۲۲۔ خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی ص ۱۱۸
۲۳۔ مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان بزم اقبال۔ لاہور ۱۹۵۴ء ص ۲
۲۴۔ مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان لاہور ۱۹۵۴ء ص ۱۹۵
۲۵۔ اقبال نامہ دوم ص ۲۱۱
۲۶۔ مکاتیب اقبال بنام گرامی مرتبہ محمد عبداللہ قریشی۔ اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۶۹ء ص ۲۲۸
۲۷۔ ایضاً ص ۹۶
۲۸۔ ایضاً ص ۹۱
۲۹۔ ایضاً ص ۹۷
۳۰۔ ایضاً ص ۱۱۰
۳۱۔ ایضاً ص ۱۱۴
۳۲۔ ایضاً ص ۱۰۱
۳۳۔ ایضاً ص ۹۰
۳۴۔ مکاتیب اقبال بنام خان نیاز الدین خان ص ۲۱-۲۲
۳۵۔ ایضاً ص ۳۹
۳۶۔ ایضاً ص ۳۳
۳۷۔ ایضاً ص ۹
۳۸۔ انوار اقبال ص ۱۸۵
۳۹۔ انوار اقبال ص ۱۹۷
۴۰۔ اقبال نامہ حصہ دوم ص ۴۰/۴۱
۴۱۔ خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی ص ۷۳
۴۲۔ ایضاً ص ۷۳
۴۳۔ ایضاً ص ۷۶
۴۴۔ ایضاً ص ۱۰۹
۴۵۔ ایضاً ص ۱۳۷
۴۶۔ ایضاً ص ۱۷۶

۴۷۔ ایضاً ص ۲۱۱

۴۸۔ ایضاً ص ۲۱۵

۴۹۔ ایضاً ص ۲۲۰

۵۰۔ ایضاً ص ۲۲۷

۵۱۔ ایضاً ص ۲۲۷

۵۲۔ نوادر اقبال ص ۲۰۶

۵۳۔ انوار اقبال ص ۲۰۸، ۲۰۹

۵۴۔ مکاتیب اقبال بنام گرامی ص ۲۳۷

۵۵۔ مکاتیب اقبال بنام گرامی ص ۹۸

۵۶۔ ایضاً ص ۹۹

۵۷۔ ایضاً ص ۱۲۴

۵۸۔ ایضاً ص ۲۲۵

۵۹۔ ایضاً ص ۲۲۷

۶۰۔ ایضاً ص ۲۴۱

۶۱۔ اقبال نامہ اول ص ۲۱۷

۶۲۔ مکتوبات اقبال بنام سید نذیر نیازی اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۷۷ء ص ۲۶۴

۶۳۔ خطبات بہاولپور۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ خان، اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور ۱۴۰۱ھ ص ۱۰۶

مآخذ

۱۔ شاد اقبال مرتبہ ڈاکٹر سید محی الدین قادری زور ادارۂ ادبیات اردو حیدر آباد دکن ۱۹۴۲ء

۲۔ نوادر اقبال: صحیفہ اقبال نمبر حصہ اول مرتبہ محمد عبداللہ قریشی لاہور

۳۔ لیٹرز آف اقبال ٹو جناح (انگریزی) شیخ محمد اشرف لاہور ۱۹۴۲ - ۱۹۶۹ء

۴۔ اقبال نامہ حصہ اول مرتبہ شیخ عطاء اللہ مطبوعہ شیخ محمد اشرف لاہور ۱۹۴۵ء۔
۵۔ اقبال نامہ حصہ دوم مرتبہ شیخ عطاء اللہ مطبوعہ شیخ محمد اشرف لاہور ۱۹۵۱ء۔
۶۔ مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان بزم اقبال لاہور ۱۹۵۴ء۔
۷۔ اقبال بعطیہ بیگم مترجمہ ضیاء الدین احمد برنی۔ اقبال اکیڈمی کراچی ۱۹۵۶ء۔
۸۔ مکتوبات اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۵۷ء۔ ۱۹۷۷ء۔
۹۔ انوار اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار، اقبال اکادمی پاکستان کراچی ۱۹۷۶ء۔
۱۰۔ مکاتیب اقبال بنام گرامی مرتبہ محمد عبد اللہ قریشی، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۶۹ء۔ ۱۹۸۱ء۔
۱۱۔ گفتار اقبال، محمد رفیق افضل، ادارہ تحقیقات پاکستان، دانش گاہ پنجاب لاہور ۱۹۶۹ء۔
۱۲۔ اقبال اور عبد الحق مرتبہ ڈاکٹر ممتاز حسن مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۷۳ء۔
۱۳۔ اقبال اور بھوپال صہبا لکھنوی اقبال اکادمی پاکستان کراچی ۱۹۷۳ء۔
۱۴۔ اوراق گم گشتہ رحیم بخش شاہین اسلامک پبلیکیشنز لاہور ۱۹۷۵ء۔
۱۵۔ خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی مکتبہ خیابان ادب لاہور ۱۹۷۶ء۔

تحقیق و تدوین

اقبال ایران کی درسی کتب میں

ڈاکٹر محمد ریاض

خوش آ گئی ہے جہاں کو قلندری میری

وگرنہ شعر مرا کیا ہے شاعری کیا ہے

موجودہ مقالے کا محرک تہران سے شائع ہونے والا بڑی تقطیع میں "اقبال لاہوری در کتابہائ درسی جمہوری اسلامی ایران" کے عنوان سے ایک کتابچہ ہے جو اہلِ پاکستان کے لیے لکھا گیا اور ۱۹۸۴ء کے خزاں کے دوران (ستمبر تا نومبر) شائع کیا گیا۔ اس میں ایران کے ہائی سکولوں (کلاس ششم تا دوازدھم) میں عمومی اور خصوصی مضامین میں علامہ اقبال کے احوال و آثار کی درسی کتب میں شمولیت کا کوائف نامہ مندرج ہے۔ یہ فروری ۱۹۷۹ء میں برپا ہونے والے اسلامی جمہوری انقلاب کا بدیہی نتیجہ ہے کہ ایرانی نونہال اپنی درسی کتب میں علامہ اقبال کے احوال و آثار سے آگاہ ہو رہے ہیں جبکہ اس سے قبل حضرت علامہ کے فکر و فن سے محدود دانشور ہی آگاہ تھے۔ اب دعائے "زبورِ عجم" کو گویا شرفِ قبول مل گیا کہ:

سیلم، مرا بجوئے تنک مایۂ مپیچ
جولانگہے بوادی و کوہ و کمر بدہ
رفتم کہ طائرانِ حرم را کنم شکار
تیرے کہ نافگندہ فتد کارگر بدہ

اور

غزل سرائے و نواہائے رفتہ باز آور
باین فسردہ دلاں حرفِ دل نواز آور
کنشت و کعبہ و بتخانہ و کلیسا را
ہزار فتنہ ازاں چشمِ نیم باز آور

زبادۂ کہ بخاکِ من آتشے آمیخت
پیالۂ بجوانانِ نو نیاز آور
نئے کہ دل ز نوایش بسینہ می رقصد
مئے کہ شیشۂ جاں را دھد گداز آور
بہ نیستانِ عجم ، بادِ صبحدم تیز است
شرارۂ کہ فرو می چکد ز ساز آور [1]

ایران کا میٹرک ہمارے ہاں کے میٹرک اور انٹرمیڈیٹ دونوں کے برابر ہے (۱۲ ۔ تدریسی سال) ثانوی اور اعلےٰ ثانوی تعلیم سات سالوں پر محیط ہے (چھٹی سے بارھویں جماعت)۔ پہلے تین سال عام تعلیم کے ہیں (دورۂ راھنمائی) اور اس کے بعد کے چار سال مخصوص شعبے (علوم یا فنون) میں آموزش و پرورش کی خاطر۔ اس مختصر وضاحت کو ذہن میں رکھتے ہوئے اب ہم زیرِ بحث موضوع کی طرف آتے ہیں۔

کتابچے کا تعارف غلام علی حداد عادل نے تحریر کیا ہے جو وزارتِ تعلیم کے شعبہ تحقیق اور منصوبہ بندی کے چیئرمین ہیں انھوں نے ایران و پاکستان کی دوستی اور علامہ اقبال کی عظمت کے آئینہ دار اشعار سے اپنے تعارف نامے کا آغاز کیا۔ ان کی نگارش اردو میں منتقل ہوگی البتہ اشعار بے ترجمہ ہی نقل کیے جا رہے ہیں:

تا جہان باقی است، تا خورشید و مہ تابندہ است
بین پاکستان و ایران دوستی پایندہ است
رشتۂ پیوند ما حبل المتین دینِ ماست
زان سبب دلہائے ما از مہر ہم آگندہ است
آفرین بر خلقِ پاکستان کہ از اقبالِ خویش
چشمۂ اندیشہ دارد کہ خوش زایندہ است
چون حدیثِ عاشقی را فارسی باید سرود
جامۂ لفظِ دری بر سعتۂ وے زیبندہ است
مرگ را در حضرت اقبال ہرگز راہ
تا زبانِ فارسی زندہ است او ہم زندہ است

گزشتہ صدی کے آخر میں قدیم فارسی ادب کی تاریخ میں ایک عظیم نام کا اضافہ ہوا جو ہمیشہ زندہ رہے گا۔ یہ پاکستان کے زعیم شاعر علامہ محمد اقبالؒ کا نام ہے۔ اقبال کو صرف فارسی زبان والے ایرانی یا ان کے ہم وطن پاکستانی ہی یاد نہ رکھیں

گے بلکہ وہ دنیا بھر کے مسلمانوں کے دلوں میں بھی زندہ رہیں گے۔ ایسا اس لیے ہے کہ ان کے معنوی افکار کا سرچشمہ قرآن مجید اور فکرِ اسلامی ہے اور یہ سرچشمہ کبھی خشک نہ ہوگا اور یہ فکر کبھی کہنگی اور فرسودگی کا شکار نہ ہوگی:

بعد از وفات تربتِ ما در زمین مجوئے
در سینہ ہائے مردمِ عارف مزارِ ماست
(حافظ)

اگر ہم یہ کہیں کہ اقبال اپنے اکثر معاصرین کے مقابلے میں اس نسل سے زیادہ قریب ہیں جو ان کے بعد وجود میں آئی ہے، تو یہ بات بے محل نہیں کیونکہ موجودہ نسل بیداری اور علم و آگاہی کے ذریعے اس راہ پر زیادہ سرگرمی سے گامزن ہے جو اقبال نے دکھائی تھی اور جس راہ کی انھیں آرزو تھی۔ اقبال صاحبِ فکر شاعر ہیں یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ شاعر تھے مگر صاحبِ فکر و دانش۔ صرف ادبی صنعتوں کے دلدادہ شاعر حباب کی طرح سطحِ آب پر آتے اور مٹتے رہتے ہیں۔ وہ تیزی سے فراموش کر دیے جاتے ہیں۔ لطافتِ طبع اور ذوقِ سلیم سے محروم صاحبانِ فکر کا بھی یہی حال ہے۔ عام لوگ ان سے متاثر نہیں ہوتے کیونکہ ان مردمِ بیزاروں سے لوگ بھی بیزاری کے طالب ہونے لگتے ہیں۔ ادب و ذوق کی صفات سے متصف لوگوں کا جمال و جلال ہی پُرکشش ہوتا ہے۔ یہ لوگ عوام کے قلوب میں گھر کرتے ہیں، طویل عرصے تک فراموش نہیں ہوتے، ہر نسل اور ہر عصر کے ہم زبان ہوتے ہیں اور تاریخ میں ہمیشہ زندہ رہتے ہیں۔ علامہ اقبال ایک ایسے ہی مفکر اور شاعر تھے۔

اقبال کی عظمت کی ایک دلیل یہ ہے کہ انھوں نے امتِ مسلمہ کو اس وقت بیداری اور استقامت کا درس دیا، جب مغربی تمدن عالم گیر ہو رہا تھا اور مسلمان خود اعتمادی سے محروم تھے۔ انھوں نے اس وقت مغرب پر تنقید کی اور فرمایا:

اے اسیرِ رنگ، پاک از رنگ شو
مومنِ خود، کافرِ افرنگ شو

اقبال کا پیغامِ بیداری تمام تر رعنائیوں کے باوجود کس قدر ہیجان آور اور آزادی پرور تھا۔ جیسے:

اے غنچۂ خوابیدہ چو نرگس نگراں خیز
کاشانۂ ما رفت بتاراجِ غماں خیز
از نالۂ مرغِ چمن، از بانگِ اذاں خیز
از گرمیِ ہنگامۂ آتش نفساں خیز
از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز
از خوابِ گراں خیز

علامہ اقبال عصرِ حاضر میں برِ صغیر اور فارسی زبان ایران وغیرہ کے مسلمانوں کے لیے دراصل اسلام و ایمان، آزادی و حریت اور خود شناسی و خود سازی کی ایک مؤثر آواز ہیں۔ ایران کے شجاعوں نے ان سالوں میں اسلامی انقلاب برپا کیا، اور پیغمبرِ اسلام سے تجدیدِ پیمان کیا۔ وہ استبداد سے نجات پا کر "نہ شرقی نہ غربی" کے شعار کو اپنائے ہوئے ہیں۔ انہیں اقبال کے سرودِ حریت کی قدر و قیمت کا احساس و اندازہ ہے اور وہ اس عالی دماغ مفکر کی قدردانی کو اپنا فرض جانتے ہیں۔ اقبال نے گویا برسوں پہلے اپنی بصیرت سے ایران کے متوقع انقلاب کا اندازہ کر لیا تھا اور فرمایا تھا:

چوں چراغِ لالہ سوزم در خیابانِ شما
اے جوانانِ عجم، جانِ من و جانِ شما

می رسد مردے کہ زنجیرِ غلاماں بشکند
دیدہ ام از روزنِ دیوارِ زندانِ شما

آج غلاموں کی زنجیریں توڑنے والا یہ مردِ راہبرِ انقلاب امام خمینی ہے۔ اقبال کی عارفانہ پیش گوئی اب حقیقت بن چکی ہے اور لوگ ملوکانہ زنجیروں سے آزاد ہو چکے ہیں۔ عالمی استعمار کی وہ دیواریں بھی منہدم ہو چکیں جو ایران کے چاروں طرف کھڑی کی جاتی رہی ہیں۔

آج آزاد فضا میں سانس لینے والا ایرانی فکرِ اقبال کے قومی ورثے پر فخر و مباہات کر رہا ہے۔ شاعرِ اسلام کے حالات اور ان کے اشعار اب ہماری درسی کتابوں کا جزو بن چکے ہیں اور ہمارے نژادِ نو ان کے ساتھ ہم خیال ہیں کہ:

خدا آں ملتے را سروری داد
کہ تقدیرش بدستِ خویش بنوشت
بہ آں ملتے سروکارے ندارد
کہ دہقانش برائے دیگراں کِشت

اور:

بیا ساقی نقاب از رخ برافگن
چکید از چشمِ من خونِ دلِ من
بہ آں لحنے کہ نے شرقی نہ غربی است
نوائے از مقامِ "لاتخف" زن[۱۴]

اقبال ایران کی درسی کتب میں

غلام علی حداد عادل صاحب نے رسماً اس کتابچے کا تعارف نامہ ہی نہیں لکھا، وہ غالباً اس کی تدوین و اشاعت کے محرک بھی ہوں گے کیونکہ وہ علامہ اقبال سے خاصے متاثر نظر آتے ہیں۔ چنانچہ مرداد ماہ ۱۳۶۳ ش یعنی اگست ۱۹۸۴ء کے ماہنامہ کیہان فرہنگی، تہران بھی اس بات کا ثبوت فراہم کرتا ہے۔ کسی پاکستانی نے انھیں علامہ مرحوم کی نظم 'طلوعِ اسلام' کا آخری بند نقل کرکے دیا جو فارسی میں ہے اور اسے انھوں نے اس تبصرے کے ساتھ نہایت عمدہ طریقے سے مذکورہ مجلے کے اندرونی آخری صفحے پر شائع کروایا (ص ۴۰):

"ایں غزل سخت با حال و ہوائے انقلابِ اسلامی دم ساز است . . . . .

بیا ساقی نوائے مرغِ زار از شاخسار آمد
بہار آمد نگار آمد، نگار آمد قرار آمد
کشید ابرِ بہاری خیمہ اندر وادی و صحرا
صدائے آبشاراں از فراز کوہسار آمد
سرت گردم تو ہم قانونِ پیشیں ساز دہ ساقی
کہ خیلِ نغمہ پردازاں قطار اندر قطار آمد
کنار از زاہداں برگیر و بے باکانہ ساغر کش
پس از مدت ازیں شاخِ کہن بانگِ ہزار آمد
بہ مشتاقاں حدیثِ خواجۂ بدر و حنین آور
تصرف ہائے پنہانش بچشمم آشکار آمد
دگر شاخِ خلیل از خونِ ما نمناک می گردد
ببازارِ محبت نقدِ ما کامل عیار آمد
سرِ خاکِ شہیدے برگ ہائے لالہ می پاشم
کہ خونش با نہالِ ملتِ ما سازگار آمد
بیا تا گل بیفشانیم و مے در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشگافیم و طرحِ دیگر اندازیم

کتابچے کے اندرونی صفحے پر "زبورِ عجم" حصہ دوم کی غزل نمبر ۵۸ خوش خطی سے مزین و مرقوم ملتی ہے۔ یہ وہی غزل ہے جو حکیم الامتؒ کے مزار کی چھت پر بھی کندہ ہے۔ اس غزل کے اشعار شاعرِ اسلام کے سوز و ساز اور عظمتِ انسانی کے مظہر ہیں اور اس کا مقطع ملوکیت زدہ ہے۔ چنانچہ ۱۹۵۰ء میں شاہِ ایران نے اپنے پہلے دورۂ پاکستان کے موقع پر

جب مزارِ اقبال پر حاضری دی تو اس مقطع نے انھیں بالخصوص منفعل کیا تھا اور وہ معنی خیز انداز میں مسکرائے تھے:

دمِ مرا صفتِ بادِ فرودین کردند
گیاہ را ز سرشکم چو یاسمین کردند
نمودِ لالۂ صحرانشیں ز خونابم
چنانکہ بادۂ لعلے بہ ساتگین کردند
بلند بال چنانم کہ بر سپہرِ بریں
ہزار بار مرا نوریاں کمیں کردند
فروغِ آدمِ خاکی ز تازہ کاریہاست
مہ و ستارہ کنند آنچہ پیش ازیں کردند
چراغِ خویش برافروختم کہ دستِ کلیم
دریں زمانہ نہاں زیرِ آستیں کردند
درآ بسجدہ و یاری ز خسرواں مطلب
کہ روزِ فقر نیاگانِ ما چنیں کردند

اگلے صفحے پر حضرتِ علامہ کی تصویر ہے اور اس کے نیچے مثنوی اسرارِ خودی کی تمہید کا یہ شعر:

اے بسا شاعر کہ بعد از مرگ زاد
چشمِ خود بربست و چشمِ ما کشاد

عصرِ انقلاب کے ایران میں سالِ سوم راہنمائی کی کلاس (یعنی عمومی جماعت ہشتم) سے طلبہ کو علامہ اقبال کے احوال و افکار سے آگاہ کروانا شروع کیا جاتا ہے۔ فخر الدین حجازی کئی اسلامی موضوعات پر لکھتے رہے اور ۱۹۷۵ء کے آخر میں ان کی کتاب "سرودِ اقبال" شائع ہوئی تھی جس کا مقدمہ حضرت علامہ کے احوال و افکار کا ہے اور بعد میں ان کی کتابوں سے ایک انتخاب مندرج کیا گیا ہے۔ راقم الحروف اس مقدمے کا اردو ترجمہ شائع کروا چکا ہے (سہ ماہی 'اقبال' لاہور، بابت اکتوبر ۱۹۷۶ء، ص ۱ تا ۴۸)۔ اس مقدمے کا (ذیل میں ترجمہ شدہ) ایک اقتباس زیرِ بحث کلاس کے جملہ طلبہ پڑھتے ہیں:

"...... علامہ محمد اقبال ایک ایسا تابناک ستارہ تھا جس سے غلامی اور استعمار کی عملداری کے تاریک بادل دور ہوئے اور آزادی کا نور نمودار ہوا۔ برِ صغیر پاک و ہند چند صدیوں تک دیوِ استعمار کے ہاتھوں دوبارہ اور مشرقی اقوام کی معروف

اقبالؒ ایران کی درسی کتب میں

اقدار جیسے عشق، آزادی اور عرفان، اس سرزمین میں کافور رہیں۔ آخر خدا نے سیالکوٹ کے خطے سے ۔۔۔۔ ؁ کوکب اقبال کا طلوع فرمایا اور دیکھتے ہی دیکھتے وہ ایسا نیرِ نور بنا کہ اس کی تابناکیوں سے پورا برصغیر جگمگا اٹھا، بلکہ اسلامی دنیا اور پوری دنیا کو بھی اس کے نور سے حصہ ملا۔ اقبال کی اصل کشمیر تھی۔ وہاں کے برہمن ان کے اجداد رہے ہیں۔ کشمیر کی بافتہ شال کے تار و پود کی طرح ان کی فکر کے تانے بانے بھی لطیف، محکم اور رنگا رنگ تھے ۔۔۔۔۔ اقبال تمام اہم اقدار اور خصوصیات کے حامل تھے۔ مسلمانوں اور عالمِ انسانی کے اچھے ماضی کے قدردان، حال کے تقاضوں سے آگاہ اور مستقبل کے پیغام آور۔ اقبال کو اپنی ہی نہیں، دوسروں کی فکر تھی۔ وہ ایک عظیم اور بامقصد شاعر تھے ۔۔۔۔۔ وہ ایک راست فکر سیاست دان بھی تھے۔ انھوں نے برصغیر میں انگریزی استعمار کی قوت اور غیر مسلموں کی اکثریت کی پرواہ نہ کرتے ہوئے وہاں پر ایک اسلامی معاشرے کے تشکیل پذیر ہونے کا زوردار مطالبہ کیا اور اس طرح بتکدہ ہند میں انھوں نے حرمِ پاکستان کی تعمیر میں عملی حصہ لیا۔[۹]

اقبال نے کسبِ روزی کی خاطر معلمی اختیار کی اور بعد میں وکالت مگر ہوسِ زر سے وہ بیزار رہے۔ ان کے اہداف و مقاصد سفلی اور پست نہ تھے۔ ان کی سیرت قناعت، بے نیازی، سیر چشمی اور فقر و درویشی کی آئینہ دار رہی ہے ۔۔۔۔۔ اقبال قرآن مجید اور تعلیماتِ اسلام کے عاشق ہی نہ تھے، ان کے مفسر بھی تھے۔ اس طرح انھوں نے اپنی بصیرت سے دوسروں کو بھی مستفید کیا۔ اسی طرح وہ عاشقِ رسولؐ تھے اور مقامِ ختمِ رسالتؐ کے قدردان۔ اہلِ بیتِ رسولؐ سے بھی ان کو بے پناہ محبت تھی۔ چنانچہ حضرت علیؓ، حضرت فاطمۃ الزہراؓ اور حضرات حسنینؓ کی عظمت کے بارے میں انھوں نے ایمان پرور مناقب لکھے ہیں ۔۔۔۔

اقبال دنیا بھر کے علوم و فنون کی ایک جامع الاطراف شخصیت تھے۔ برصغیر کے علاوہ انھوں نے انگلستان اور جرمنی میں تعلیم حاصل کی تھی مگر یہ طالب علم ساری عمر "مومنِ خود اور کافرِ افرنگ" ہی رہا۔ وہ افرنگی رنگ میں کیسے رنگ جاتا کیونکہ وہ تو صبغۃ اللہ کے راز بتا تا رہا ہے[۱۰]۔ اقبال مغرب کے بالبصیرت نقاد ہیں۔ وہ

خذ ما صفا ودع ما کدر

پر مائل تھے لہٰذا ان کی تعریف یا تنقیص ہمیشہ معروضی اور حقیقی رہی ہے۔ وہ اردو اور فارسی کے زبردست شاعر ہیں اور اردو نیز انگریزی میں انھوں نے کتابیں اور مقالے بھی لکھے ہیں۔ ..... اقبال کے موضوعات کئی ہیں جیسے خودسازی، خودشناسی وحدتِ ملی، کوششِ پیہم اور عظمتِ انسانی۔

..... اقبال کی وفات ۲۱-اپریل ۱۹۳۸ء کو لاہور میں ہوئی مگر اپنے افکار و کارناموں کی بنا پر وہ امر اور جاودانی ہیں۔ کہتے ہیں اپنی وفات سے کچھ قبل انھوں نے اپنی یہ دو بیتیاں پڑھی تھیں:

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید
نسیمے از حجاز آید کہ ناید

سر آمد روزگارِ ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ ناید

آپ نے اپنے آخری وقت میں مسلمانوں کے روشن مستقبل کو اپنی نگاہوں میں مجسم کیا، مسکرائے اور مومنانہ مسرت کے ساتھ، جان جانِ آفریں کے سپرد کر دی۔

نشانِ مردِ حق دیگر چہ گویم
چو مرگ آید تبسم بر لبِ اوست ......"

کلاس نہم کو کلاس اوّل دبیرستان کہیں گے کیونکہ اس سطح پر طلبہ کا میدانِ مطالعہ متعین ہو جاتا ہے (علوم یا فنون)۔ اس جماعت میں ادب و فرہنگ (فنون) کے طلبہ کے لیے استاد مرتضیٰ مطہری (شہید مئی ۱۹۷۹ء) کا تحریر کردہ ذیل کا تعارف علامہ اقبال نصاب میں شامل کیا گیا ہے:

"..... عصرِ حاضر میں عالمِ عرب سے باہر بھی ایسے مصلح مسلمان پیدا ہوئے جنھیں ہیرو قرار دیا جا سکتا ہے۔ ایسے نامور قہرمانوں میں علامہ محمد اقبال بھی شامل ہیں جن کی شہرت ان کے وطن سے باہر نکل کر عالمگیر ہو چکی ہے۔

علامہ اقبال کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ مغرب کے تمدن و فرہنگ سے پوری طرح آگاہ ہونے کے باوجود اس کے زبردست نقاد رہے بلکہ وہ مغربی مدنیت

کو مرتبۂ انسانیت سے فروتر بتاتے رہے۔ ان کے نزدیک اسلامی ثقافت ہی حقیقت میں انسانی ثقافت ہے۔ وہ جہاں مغربی علوم و فنون کے حصول کے داعی اور اس کام کے قدردان تھے وہاں وہ تقلیدِ مغرب اور جہانِ غرب کے "جمہوری ازموں" سے دُور رہنے کے بھی زبردست نقیب بنے رہے ہیں۔

اقبال کی دوسری خصوصیت شاعرانہ موروثے سے صحیح استفادہ کرنا ہے۔ انھوں نے اس وصفی ملکے سے اسلامی مقاصد کی خاطر استفادہ کیا اور ان شعرا میں شامل ہوئے جن کی کو اکثرؐ نے بھی تعریف کی ہے جیسے کمیت اسدی، حسّان بن ثابت انصاری اور دعبل بن علی خزاعی۔

یہ اقبال کی شاعری کا کمال ہے کہ ان کے اردو اشعار عربی یا فارسی میں منتقل ہو کر بھی اثر انگیزی اور حماسہ آفرینی میں کماکان رہتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ شاعری کی قوت اقبال کے ہاں ایک وسیلہ و آلہ رہی ہے، وہ مقصد ہرگز نہ تھی۔ اقبال کی نثر و نظم امتِ مسلمہ کے شاندار ماضی کو خاطر نشین کرتی ہے، حال کے تقاضے سمجھاتی ہے اور بہتر مستقبل کی راہیں دکھاتی ہے اور اسی لیے ہر مسلم معاشرے کا فرض ہے کہ وہ شناختِ اقبال کا اہتمام بھی کرے.....

اس تعارف کے بعد اقبال کے جاوید نامہ (فلک عطارد و افسونِ افلاک) اور پس چہ باید کرد سے حسبِ ذیل اشعار کا متن طلبہ کے مطالعہ کے لیے شاملِ درس کیا گیا ہے:

غربیاں را زیرکی سازِ حیات
شرقیاں را عشق رازِ کائنات

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس

عشق چوں با زیرکی ہمبر شود
نقشبندِ عالمِ دیگر شود

خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ
عشق را با زیرکی آمیزدہ

طرفگیها در نهاد کائنات
نیست از تقلید تقویمِ حیات
زنده دل خلاقِ اعصار و دهور
جانش از تقلید گردد بے حضور
چوں مسلماناں اگر داری جگر
در ضمیرِ خویش و در قرآں نگر
صد جهانِ تازه در آیاتِ اوست
عصرها پیچیده در آناتِ اوست
یک جهانش عصرِ حاضر را بس است
گیر اگر در سینهٔ دل معنی رس است
بندهٔ مومن ز آیاتِ خداست
هر جهاں اندر براوِ چوں قباست
چوں کهن گردد جهانے در برش
می دهد قرآں جهانے دیگرش

آدمیت زار نالید از فرنگ
زندگی هنگامه برچید از فرنگ
پس چه باید کرد اے اقوامِ شرق
باز روشن می شود ایامِ شرق
در ضمیرش انقلاب آمد پدید
شب گزشت و آفتاب آمد پدید
یورپ از شمشیرِ خود بسمل فتاد
زیرِ گردوں رسمِ لا دینی نهاد
گرگے اندر پوستینِ برهٔ !
هر زماں اندر کمینِ برهٔ !

مشکلاتِ حضرتِ انساں ازوست
آدمیت را غمِ پنہاں ازوست
در نگاہش آدمی آب و گِل است
کاروانِ زندگی بے منزل است

اے اسیرِ رنگ، پاک از رنگ شو
مومنِ خود، کافرِ افرنگ شو
رشتۂ سود و زیاں در دستِ تست
آبروئے خاوراں در دستِ تست

ایں کہن اقوام را شیرازہ بند
رایتِ صدق و صفا را کن بلند
اہلِ حق را زندگی از قوت است
قوتِ ہر ملت از جمعیت است

رائے بے قوت ہمہ مکر و فسوں
قوتِ بے رائے جہل است و جنوں

سالِ سوم (ادبی) یعنی کلاسِ یازدہم کے فارسی نصاب میں "پیامِ مشرق" کی پانچ دوبیتیاں (از لالۂ طور) "زبورِ عجم" حصہ دوم کا معروف مستزاد (۱۹) "از خوابِ گراں خیز" اور مثنوی پس چہ باید کرد کے اسی عنوان کا ایک اقتباس جزو درس ہے۔ اصل عنوانات یوں ہیں:

دل چیست؟

جہاں مشتِ گِل و دل حاصلِ اوست
ہمیں یک قطرۂ خوں مشکلِ اوست
نگاہِ ما دو بیں افتاد ورنہ
جہانِ ہر کسے اندر دلِ اوست

جہانِ ما کہ نابود است بودش
زیاں توام ہمی زاید بسودش

کہن را نو کن و طرح دگر ریز
دلِ ما بر نتابد دیر و زودش

تہی از ہائے و ہو میخانہ بودے
گلِ ما از شرر بیگانہ بودے

نبودے عشق و ایں ہنگامۂ عشق
اگر دل چوں خرد فرزانہ بودے

شنیدم در عدم پروانہ می گفت
دمے از زندگی تاب و تبم بخش

پریشاں کن سحر خاکسترم را
ولیکن سوز و سازِ یک شبم بخش

اگر در مشتِ خاکِ تو نہادند
دلِ صد پارۂ خونابہ بارے

ز ابرِ نو بہاراں گریہ آموز
کہ از اشکِ تو روید لالہ زارے

از خوابِ گراں خیز!

اے غنچۂ خوابیدہ چو نرگس نگراں خیز
کاشانۂ ما رفت بتاراجِ غماں خیز
از نالۂ مرغِ چمن، از بانگِ اذاں خیز
از گرمیٔ ہنگامۂ آتش نفساں خیز
از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز
از خوابِ گراں خیز

خورشید کہ پیرایہ بسیمائے سحر بست
آویزہ بگوشِ سحر از خونِ جگر بست

اقبالؒ ایران کی درسی کتب میں

از دشت و جبل قافلہ ھا رختِ سفر بست
اے چشمِ جہاں بیں ، بہ تماشائے جہاں خیز
از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز
از خوابِ گراں خیز

خاور ہمہ مانند غبارِ سرِ راہے است
یک نالۂ خاموش و اثر باختہ آہے است
ہر ذرۂ ایں خاک گرہ خوردہ نگاہے است
از ہند و سمرقند و عراق و ہمداں خیز
از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز
از خوابِ گراں خیز

دریائے تو دریاست کہ آسودہ چو صحرا است
دریائے تو دریاست کہ افزوں نشد و کاست
بیگانۂ آشوب و نہنگ است ، چہ دریاست
از سینۂ چاکش صفتِ موجِ رواں خیز
از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز
از خوابِ گراں خیز

ایں نکتہ کشائندہ اسرارِ نہان است
ملک است تنِ خاکی و دیں روحِ روان است
تن زندہ و جاں زندہ ز ربطِ تن و جان است
با خرقہ و سجادہ و شمشیر و سناں خیز
از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز
از خوابِ گراں خیز

ناموسِ ازل را تو امینی ، تو امینی
دارائے جہاں را تو یساری تو یمینی

اے بندۂ خاکی، تو زمانی تو زمینی
صہبائے یقیں درکش واز دیر گماں خیز
از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز
از خوابِ گراں خیز

فریاد ز افرنگ و دلآویزیٔ افرنگ
فریاد ز شیرینی و پرویزیٔ افرنگ
عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزیٔ افرنگ
معمارِ حرم، باز بہ تعمیرِ جہاں خیز
از خوابِ گراں، خوابِ گراں، خوابِ گراں خیز
از خوابِ گراں خیز

اے اسیرِ رنگ!

اے اسیرِ رنگ، پاک از رنگ شو
مومنِ خود، کافرِ افرنگ شو
سوز و ساز و درد و داغ از آسیاست
ہم شراب و ہم ایاغ از آسیاست
عشق را ما دلبری آموختیم
شیوۂ آدم گری آموختیم
ہم ہنر ہم دیں ز خاکِ خاور است
رشکِ گردوں خاکِ پاکِ خاور است
وا رہاں از افرنگ و از کارِ فرنگ
تا کجا در قیدِ زنارِ فرنگ؟
زخم از و نشتر از و، سوزن از و
ما و جوئے خون و امیدِ رفو

خود بدانی بادشاہی قاہری است
قاہری در عصرِ ما سوداگری است
تختۂ دکاں، شریکِ تخت و تاج
از تجارت نفع از شاہی خراج
آں جہانبانی کہ ہم سوداگر است
بر زبانش خیر و اندر دل شر است
گر تو میدانی حسابش را درست
از حریرش نرم تر کرپاسِ تست
بے نیاز از کارگاہِ او گذر
در زمستاں پوستینِ او مخر
گوھرش تف دار و در لعلش رگ است
مشکِ ایں سوداگر از نافِ سگ است

سالِ چہارم کی تاریخِ ادبیات میں علامہ اقبال کا مختصر تعارف ہے جو ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا کی کتاب "گنجِ سخن" جلد سوم کے تعارف کا سا ہے:

"..... علامہ محمد اقبال ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء میں فوت ہوئے۔ آپ پاکستان کے متفکر شاعر تھے جو برِصغیر کے جملہ فارسی گو شعرا پر سبقت لے گئے۔ آپ نے برِصغیر کے علاوہ انگلستان اور جرمنی میں تعلیم حاصل کی۔ ان کے خاص موضوعاتِ مطالعہ فلسفہ و قانون تھے۔ آپ برِصغیر کے عظیم معاصر مصلحین کی ردیفِ اول میں شامل ہیں اور پاکستان کے بانیوں میں بھی آپ کا شمار ہوتا ہے۔ آپ کے افکار کی گہرائی اور قوتِ بیان کی اثر آفرینی دونوں قابلِ داد ہیں۔ آپ کی جملہ تصانیف میں دینی جذبات، عرفانی احساسات، مشرقیت اور اسلامی فرہنگ و تمدن کے خد و خال سموئے ہوئے ملتے ہیں....."

مذکورہ سال کے نصابِ فارسی میں اقبال کی اکثر فارسی کتابوں سے حسبِ ذیل انتخابات شاملِ مطالعہ کیے گئے ہیں:

قرآن

گر تو میخواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بقرآں زیستن

______: رموزِ بیخودی

بر خور از قرآں اگر خواہی ثبات
در ضمیرش دیدہ ام آبِ حیات

______: مثنوی مسافر

صد جہاں باقی است در قرآں ہنوز
اندر آیاتش، یکے خود را بسوز
اے مسلماں اندریں دَیرِ کہن
تا کجا باشی بہ بندِ اہرمن؟
تا نداری از محمدؐ رنگ و بُو
از درودِ خود میالا نامِ اُو
تا بہ کے بے غیرتِ دیں زیستن
اے مسلماں مردن است ایں زیستن
عصرِ ما، مارا ز ما بیگانہ کرد
از جمالِ مصطفےٰؐ بیگانہ کرد
مصطفےٰؐ بحر است و موجِ اُو بلند
خیز و ایں دریا بجوئے خویش بند
یک زماں خود را بہ دریا در فگن
تا روانِ رفتہ باز آید بہ تن
می ندانی عشق و مستی از کجاست
ایں شعاعِ آفتابِ مصطفےٰؐ است

*

مقامِ مصطفیٰؐ

در دلِ مسلم مقامِ مصطفیٰؐ است
آبروئے ما ز نامِ مصطفیٰؐ است
در شبستانِ حرا خلوت گزید
قوم و آئین و حکومت آفرید
وقتِ ہیجا تیغِ اُو آہن گداز
دیدۂ اُو اشک بار اندر نماز
از کلیدِ دیں درِ دنیا کشاد
ہمچو او بطنِ اُمِ گیتی نزاد
روزِ محشر اعتبارِ ماست او
در جہاں ہم پردہ دارِ ماست او
لطف و قہرِ او سراپا رحمتے
آں بہ یاراں، ایں بہ اعدا رحمتے
آنکہ بر اعدا درِ رحمت کشاد
مکہ را پیغام "لاتثریب" داد
از حجاز و چین و ایرانیم ما
شبنمِ یک صبحِ خندانیم ما
مستِ چشمِ ساقیٔ بطحاؐ ستیم
در جہاں مثلِ مے و مینا ستیم
امتیازاتِ نسب را پاک سوخت
آتشِ او ایں خس و خاشاک سوخت

: مثنوی اسرارِ خودی

ہر کجا بینی جہانِ رنگ و بُو
آنکہ از خاکش بروید آرزو

یا ز نورِ مصطفیٰؐ او را بہاست
یا ہنوز اندر تلاشِ مصطفیٰؐ است

—— : جاویدنامہ "فلکِ مشتری"

میلادِ آدم

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے، خودشکنے، خودنگرے پیدا شد
خبرے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل
حذر اے پردگیاں پردہ درے پیدا شد
آرزو بے خبر از خویش بہ آغوشِ حیات
چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

—— : پیامِ مشرق : افکار

اے جوانانِ عجم

چوں چراغِ لالہ سوزم در خیابانِ شما
اے جوانانِ عجم، جانِ من و جانِ شما
غوطہ ہا زد در ضمیرِ زندگی اندیشہ ام
تا بدست آوردہ ام افکارِ پنہانِ شما
فکرِ رنگینم کند نذرِ تہی دستانِ شرق
پارۂ لعلے کہ دارم از بدخشانِ شما

می رسد مردے کہ زنجیرِ غلاماں بشکند
دیدہ ام از روزنِ دیوارِ زندانِ شما
حلقہ گرد من زنید اے پیکرانِ آب و گل
آتشے در سینہ دارم از نیاکانِ شما

تقلید از غرب

شرق را از خود برد تقلیدِ غرب
باید ایں اقوام را تنقیدِ غرب
علم و فن را اے جوانِ شوخ و شنگ
مغز می باید نہ ملبوسِ فرنگ
غربیاں را شیوہ ہائے ساحری است
تکیہ جز بر خویشں کردن کافری است
گرچہ دارد شیوہ ہائے رنگ رنگ
من بجز عبرت نگیرم از فرنگ
اے بہ تقلیدش اسیر، آزاد شو
دامنِ قرآں بگیر، آزاد شو
چوں مسلماناں اگر داری جگر
در ضمیرِ خویش و در قرآں نگر
صد جہانِ تازہ در آیاتِ اوست
عصرہا پیچیدہ در آناتِ اوست
یک جہانش عصرِ حاضر را بس است
گیر اگر در سینہ دل معنی رس است
زندہ ای؟ مشتاق شو، خلاق شو
ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو

بندۂ آزاد را آید گراں
زیستن اندر جہانِ دیگراں

مردِ حق ، برندہ چوں شمشیر باش
خود جہانِ خویش را تقدیر باش

سالِ چہارم / جماعت دہم کے فارسی ادب کے نصاب میں ایک تو مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" کے تیرہ ابیات "مومنِ خود، کافرِ افرنگ شو" کے مصرعِ اقبال کے تحت مندرج ملتے ہیں۔ ان اشعار میں سے بعض اوپر دیگر کلاسوں کے نصاب میں نقل ہو چکے مگر بھرپور تاثر دیکھنے کی خاطر ان کا مکمل نقل ہونا مفید رہے گا:

آنچہ از خاکِ تو رُست اے مردِ حُر
آں فروش و آں بپوش و آں بخور

آں جہاں ،بیناں کہ خود را دیدہ اند
خود گلیمِ خویش را بافیدہ اند

اے امینِ دولتِ تہذیب و دیں
آں یدِ بیضا بر آر از آستیں

خیز و از کارِ امم بکشا گرہ
نشۂ افرنگ را از سر بنہ

نقشے از جمعیت خاور فگن
و ن خود را ز دست اہرمن

اے اسیرِ رنگ، پاک از رنگ شو
مومنِ خود ، کافرِ افرنگ شو

رشتۂ سود و زیاں در دستِ تُست
آبروئے خاوراں در دستِ تُست

اہلِ حق را زندگی از قوت است
قوتِ ہر ملت از جمعیت است

وانی از افرنگ و از کارِ فرنگ
تا کجا در بند زنارِ فرنگ؟

زخم از و، نشتر از و، سوزن از و
ما و جوئے خون و امید رفو
گر تو می دانی حسابش را درست
از حریرش نرم تر کرپاس تست
بوریائے خود بہ قالینش مدہ
بیذق خود را بہ فرزینش مدہ
ہوشمندے از خُمِ او مے نخورد
ہر کہ خورد، اندر ہمیں میخانہ مرد

یہ اشعار اپنے مخالفِ مغرب لہجے کی بنا پر آج کل ایران کے بچے بچے کے ذکر زبان ہیں اور یہ کوئی معمولی بات نہیں کہ

مومنِ خود، کافرِ افرنگ شو

اقبال مسلمانوں کی ان کے نفوس اور اپنے دین سے بدظنی اور بے اطمینانی کو ان کے زوال کا بڑا موجب جانتے تھے۔ مثلاً فرمایا:

آہ زان قومے کہ از پا بر فتاد
میر و سلطان زاد و در ویشے نزاد
داستانِ او مپرس از من کہ من
چون بگویم آنچہ ناید در سخن!
لاجرم از قوتِ دیں بدظن است
کاروانِ خویش را خود رہزن است

: پس چہ باید کرد

دوسرا مثالِ نصاب اقتباس "ارمغانِ حجاز" کی سات بیتیوں کا ہے۔ ان کا عنوان ایک رومیتی کی مناسبت سے "نہ شرقی نہ غربی" رکھا گیا ہے۔ یہ بھی ایرانیوں کے لیے ایک مرغوب ترکیب ہے کیونکہ کسی سیاسی بلاک سے متعلق نہیں ہونا چاہتے۔ دراصل شرق و غرب سب خدا کا ہے اور اقبال اسی ہمہ گیریت اور آفاقیت کو بار بار یاد دلاتے رہے ہیں جیسے:

چیست دیں؟ برخاستن از روئے خاک
تا ز خود آگاہ گردد جانِ پاک
می نگنجد آنکہ گفت اللہ ھو
در حدودِ ایں نظامِ چارسُو
گرچہ از مشرق برآید آفتاب
با تجلیہائے شوخ و بے حجاب
در تب و تاب است از سوزِ دروں
تا ز قیدِ شرق و غرب آید بروں
بر دمد از مشرقِ خود جلوہ مست
تا ہمہ آفاق را آرد بدست
فطرتش از مشرق و مغرب بری است
گرچہ او از روئے نسبت خاوری است

——: جاوید نامہ

درویشِ خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا ہے نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند
نہ چینی و عربی وہ نہ رومی و شامی
سما سکا نہ دو عالم میں مردِ آفاق

——: بالِ جبریل

بہرطور، یہ رباعیات "ارمغانِ حجاز" کے مختلف حصوں سے ماخوذ ہیں مگر انھیں معنوی طور پر مربوط کیا گیا ہے:

مسلمانے کہ داند رمزِ دیں را
نساید پیشِ غیر اللہ جبیں را
اگر گردوں بکامِ او نگردد
بکامِ خود بگرداند زمیں را

نہنگے بچۂ خود را چہ خوش گفت
بدینِ ما حرام آمد کرانہ
بہ موج آویز و از ساحل بپرہیز
ہمہ دریاست ما را آشیانہ

ادب پیرایۂ ناداں و داناست
خوش آنکو از ادب خود را بیاراست
ندارم آں مسلماں زادہ را دوست
کہ در دانش فزود و در ادب کاست

زمن آں پیشِ خود آئینہ آویز
دگرگوں گشتۂ، از خویش بگریز
ترازوئے بنہ کردارِ خود را
قیامت ہائے پیشیں را برانگیز

خدا آں ملتے را سروری داد
کہ تقدیرش بہ دستِ خویش بنوشت
بہ آں ملتے سروکارے ندارد
کہ دہقانش برائے دیگراں کشت

بیا ساقی، نقاب از رخ بر افگن
چکید از چشمِ من خونِ دلِ من
بہ آں لحنے کہ نے شرقی نہ غربی است
نوائے از مقامِ 'لاتخف' زن

ترا اندر بیابانے مقام است
که شاخش چوں سحر آئینه فام است
به هر جائے که خواهی خیمه گستر
طناب از دیگراں جُستن حرام است

ایران کے نصاب میں اقبال کے احوال و افکار و اشعار کی یہ شمولیت لائقِ تبریک و تحسین ہے مگر یہ امر خود ہمارے لیے لمحۂ فکر یہ فراہم کرتا ہے کہ آیا ہمارے ہاں اقبال کے احوال و افکار و اشعار بقدرِ کفایت شاملِ نصاب ہیں یا ہم ابھی معشوق ناشناس عاشق ہی بنے ہوئے ہیں :

آنکه دل از سحرِ او خوں کرده ایم
آنکه یادش را بجاں پرورده ایم
از غمِ ما کن غمِ او را قیاس
آه از آں معشوقِ عاشق ناشناس

: جاوید نامه

حواشی

۱۔ زبورِ عجم، حصہ اوّل۔ غزل ۲

۲۔ اقبال کے افلاکی نام زندہ رود (جاوید نامہ) کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے۔

۳۔ اقبال نے مثنوی رموزِ بےخودی کی تمہید میں فرمایا:

طرحِ عشق انداز اندر جانِ خویش
تازہ کن با مصطفیٰ پیمانِ خویش

۴۔ لاتخف (سورہ طٰہٰ) اور للہ المشرق والمغرب (سورہ البقرہ) کے کلمات یاد دلا کر علامہ اقبال مسلمانوں کو بےباک کرنا چاہتے ہیں۔ نیز انھیں ان کا عالی مقام یاد دلاتے ہیں۔

۵۔ اس وقت تک اقبال کی صحیح تاریخ ولادت یعنی ۹۔ نومبر ۱۸۷۷ء معروف نہ تھی۔

۶۔ چو موج از بحرِ خود بالیدہ ام من
بخود مثلِ گہر پیچیدہ ام من
ازاں نمرود با من سرگراں است
بہ تعمیرِ حرم کوشیدہ ام من

: ارمغانِ حجاز

۷۔ اشارہ ہے: اے اسیرِ رنگ، پاک از رنگ شو
مومنِ خود، کافرِ افرنگ شو

۸۔ اشارہ ہے: گوہرِ دریائے آں سفتہ ام
شرحِ رمز، صبغۃ اللہ گفتہ ام

۹۔ یعنی معاصر عرب عالم اور مفکر عبدالرحمٰن الکواکبی (وفات ۱۹۰۲ء)

۱۰۔ حضرت الولید حسان بن ثابت انصاریؓ (وفات ۵۴ھ) اور ابو مستہل کمیت بن زید اسدی کوفی (وفات ۱۲۶ھ)

۱۱۔ انصاف سے بتایا جائے کہ برِّ صغیر کے علاوہ دیگر ممالک کے فارسی شعراء میں سے اقبال کس سے پیچھے ہیں؟

○

The Quarterly Persian-Urdu Research Magazine of the Office of the Cultural Counsellor of the Islamic Republic of Iran, Islamabad Publishes articles on:—

* the latest trends in Persian language and literature
* the progress of Research on Persian literature and Iranology in Indo-Pak sub-continent
* Critical Appreciation of books on Persian literature published in Iran and the Indo-Pak sub-continent
* Common Cultural Values between Iran and the Indo-Pak sub-continent

Office of the Cultural Counsell or of the Islamic Republic of Iran, House No. 25, St. No. 27 F-6/2 Islamabad, Pakistan.

کلامِ اقبالؒ میں حیوانات کا تذکرہ

ڈاکٹر اکبر حسین قریشی

کلام اقبال میں مختلف حیوانات اور پرندوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ ڈاکٹر اکبر حسین قریشی کی جو دقت طلب ہے نے تحقیق و تدوین کرتے ہوئے ان تمام حیوانات اور پرندوں کے بارے مفصل معلومات اکٹھی کر دی ہیں جس سے اقبالیات کے شائقین کے لیے دلچسپی کا ایک نیا دبستان کھل گیا ہے

(ادارہ)

شیر "Lion" شیر کو اکثر جنگل کا بادشاہ کہا جاتا ہے۔ ہر قوم اور ہر زبان کے ادب میں اسے پیکر شجاعت و قوت مانا گیا ہے۔ یہ اپنی گونج دار دھاڑ کے لیے مشہور ہے۔ یہ ایک عظیم جانور ہے تین فٹ اونچا، دس فٹ لمبا اور پانچ سو پونڈ وزنی۔ اس کے سر اور کاندھوں پر بڑے بڑے ایال ہوتے ہیں۔ اس کی مادہ شیرنی کہلاتی ہے۔ شیر سے کسی قدر چھوٹے قد کی بغیر ایال کے۔ شیر زیادہ تر افریقہ اور ہندوستان کے بعض علاقوں میں پایا جاتا ہے۔ شیر کھلی فضا اور گھاس پھونس کے میدانوں میں رہنا زیادہ پسند کرتا ہے۔ یہ شکاری ہے کہ دوسرے جانوروں کا شکار کرتا ہے۔ غذا کے لیے۔ یہ اپنے شکار کے لیے ہرن اور زیبرا کو خاص طور پر نشانہ بناتا ہے۔ بلی کے خاندان کا ایک فرد ہونے کی حیثیت سے شیر بھی عام طور پر رات میں شکار کرتا ہے۔ اس کے پیر گدگدے ہوتے ہیں اور خاموشی سے چلتا ہے۔ تھوڑے تھوڑے وقفے میں چالیس میل فی گھنٹہ کی رفتار سے دوڑ سکتا ہے۔ اس کے مضبوط پٹھے اسے تیز رفتاری میں مدد دیتے ہیں۔ یہ اپنے شکار پر پنجے اور دانتوں سے حملہ کرتا ہے۔

برعکس دوسرے افراد خاندان کے یہ محبت کرنے والا جانور ہے۔ یہ چھوٹے گروہ میں رہتا ہے۔ یہ گروہ جاہ و جلال کا حامل ہوتا ہے۔ شیر کا جاہ و جلال اس وقت قابل دید ہوتا ہے۔ جب وہ کئی شیرنیوں، ایک یا زیادہ شیر اور کچھ نر شیروں کے ساتھ ہوتا ہے۔ بعض اوقات شیر مل کر شکار کرتے ہیں اور شکار کو وہاں تک گھسیٹ کر لے جاتے ہیں جہاں شیرنی کمین گاہ میں منتظر ہوتی ہے شیر جب شکار کرتا ہے تو یہ کئی روز تک اسے کھاتا ہے۔ جب وہ کل کھالیتا ہے تو پھر شکار کرتا ہے۔ وہ صرف غذا کے لیے شکار کرتا ہے یا اپنے دفاع میں۔

شیرنی تین یا چار بچے دیتی ہے اور شیر ان کی پرورش میں شیرنی کی مدد کرتا ہے۔ وہ شیرنی کے لیے غذا فراہم کرتا ہے جبکہ وہ بچوں کی پرورش کرتی ہے۔ بعد ازاں وہ تمام افراد خاندان کے لیے غذا کی بہم رسانی کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔ شیر تقریباً تمام چڑیا گھروں میں ہوتے ہیں اور اکثر سرکسوں میں۔ وہ اپنے خاندان کے دوسرے افراد کے مقابلے میں زیادہ دوستانہ رویہ

رکھتا ہے اور اس لیے اسے تربیت دینا نسبتاً آسان ہے۔ بہت لوگوں کو اس کے کرتب پسند نہیں آتے لیکن پھر بھی اسکے باوجود مقبول ہے۔

عہد عتیق و عہد جدید دونوں میں شیر اور شیرنی کا ذکر کثرت سے آیا ہے۔ بعض نے اسے مقدس جانور سمجھا ہے اور پرستش کی ہے۔ جنوب عرب اور یمن میں اس کی پوجا کا رواج تھا۔[1]

"روباہ" Fox

لومڑی ریڈ فاکس کتے کے خاندان کی سب سے معروف فرد ہے۔ یہ چالاک، عیار اور حالات کو سازگار بنانے میں مہارت رکھتی ہے اور ہر جگہ رہتی ہے۔ جہاں کہیں اور جب تک اس کی خوراک کی فراہمی میں خلل واقع نہ ہو۔ عام رنگ لومڑی کا سرخی مائل ہے لیکن ان میں کچھ کالے رنگ کی بھی ہیں۔ شمالی امریکہ میں یہ روپہلی رنگ کی بھی ہے۔ لیکن ان سب کی کھال سرخ رنگ ہی کی ہے۔

لومڑی بہت متنوع غذا کھاتی ہے۔ اسکی مرغوب غذا چوہے، خرگوش وغیرہ ہیں۔ لیکن مینڈک، انڈے، کیڑے مکوڑے، مچھلی اور چڑیوں کو بھی غذا بناتی ہے۔ جب کبھی موقع ملے تو یہ مرغ پر بھی وار کرتی ہے۔ اب یہ موقع بہت کم ہاتھ آتا ہے کہ مرغ عام طور پر ڈربوں میں ہوتے ہیں۔ بعض لومڑیاں میمنے پر حملہ کرتی ہیں اور کسان انہیں گھیر کر مار ڈالتے ہیں۔ لیکن کسی کو نہیں معلوم کہ لومڑیاں کتنے اور کیسے بکری کے بچوں کو واقعتہً شکار کرتی ہیں۔

لومڑی اپنی کھال کی وجہ سے بھی شکار کی جاتی ہے۔ لیکن زیادہ تر ایسی لومڑیاں مویشی خانوں سے حاصل کی جاتی ہیں۔ نر اور مادہ لومڑی کا ملاپ سال کے آغاز میں ہوتا ہے اور بچے اپریل یا مئی میں۔ اس کے بچے پیدائش کے وقت سیاہ رنگ کے ہوتے ہیں بعد ازاں ہلکے نیلے اور پھر سرخ رنگ کے۔ مادہ لومڑی اپنے بچوں کے ساتھ رہتی ہے اور نر غذا فراہم کرتا ہے۔ آخر کار دونوں کھانے کی فراہمی میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ لومڑی بچوں کی پرورش کے لیے کونے کھدرے میں رہتی ہے۔ اس کے علاوہ انکا سال کا زیادہ وقت کھلی فضا میں گزرتا ہے۔ لیکن موسم سرما یا برف باری کے زمانے میں یہ پناہ گاہ تلاش کرتے ہیں۔

یہ کتے کے خاندان کے افراد سے مختلف ہوتی ہے کہ اس کی آنکھیں بلی جیسی ہوتی ہیں۔ اس کا وزن، جگہ، موسم اور غذا کی فراہمی پر موقوف ہے۔ وزن ۸ سے ۱۰ پونڈ تک ہوتا ہے۔ گو لومڑی شام کے دھندلکے یا رات کے اندھیرے میں شکار کرتی ہے یہ دن میں بلکہ عین دوپہر کے وقت بھی شکار میں مصروف ہوتی ہے لیکن اس کا تعاقب مشکل ہوتا ہے کہ اس کی تیز سماعت، خوبصورت آنکھیں اور حساس ناک اس کے فرار میں مدد دیتی ہے۔ جہاں کہیں غذا ہوگی یہ پہنچ جائے گی اور برطانیہ میں تو آج کل شہری لومڑیاں بڑی تعداد میں ہیں۔

لومڑی کی چالاکی اور عیاری کی بہت سی کہانیاں زبان زد ہیں کہ شکاری کتوں سے کس طرح بچتی بچاتی صاف نکل جاتی ہے۔ شکاری کتے کی خوشبو سونگھتے ہی رفوچکر ہو جاتی ہے۔ اگر موقع ملے تو یہ پانی میں گھس کر بھی جان بچا لیتی ہے، اگر شکاری

کتا اس کے پکڑنے کی انتہائی کوشش کرے یہ تمام کہانیاں درست ہیں۔ آخر کار زیادہ لومڑیاں ماری جاتی ہیں۔ جان بچانے کے مقابلے میں شکاری بڑے منظم انداز میں اس کا شکار کرتے ہیں گو یہ بڑی عیاری سے ان کو جل دیتی ہے۔

قطب شمالی کی لومڑی امریکہ کے دور دراز علاقے، یورپ اور ایشیا میں دیکھنے میں آتی ہے۔ اس نوع کی لومڑی دو رنگوں میں ملتی ہے۔ ایک ہلکے بھورے رنگ کی گرمی میں اور سفید رنگ کی سردی میں۔ دوسری بھورے نیلے رنگ کی پورے سال۔ دوسرے قسم کی لومڑی نیلی لومڑی کہلاتی ہے اور اس کا سمور بہت قیمتی ہوتا ہے۔

قطب شمالی کی ہزاروں لومڑیاں شمالی امریکہ میں ہر سال شکار کی جاتی ہیں اپنے سمور کے لیے۔ اٹھارہ ہزار سفید اور چار ہزار نیلے رنگ کی۔ یہ لومڑی دودھ پلانے والے چھوٹے جانوروں اور چڑیوں کا شکار موسم گرما میں کرتی ہے۔ یہ انڈے اور گوند کے پھل بھی کھاتی ہے۔ لیکن سردی میں یہ سب کچھ کھا لیتی ہے۔ بشمول سگ ماہی کا بچا کھچا حصہ یا ریچھ کی کھائی ہوئی غذا کا فضلا۔ جدید یہ کہ ضائع شدہ مچھلیوں کے ٹکڑے پر بھی گذارہ کر لیتی ہے۔ یہ سمندر کی سطح پر آئی ہوئی مچھلیوں کا برف باری کے موسم میں شکار کرتی ہے۔ موسم کے شدائد سے بچنے کے لیے برف میں ٹھکانہ بنا لیتی ہے۔ غار کی صورت میں یا گپھا کی شکل میں۔

سرخ لومڑی بڑی شرمیلی ہوتی ہے۔ لیکن قطب شمالی کی لومڑی بالکل بے جھجک۔ یہ انسانوں کا تعاقب کرتی ہے اور ان پر نظر رکھتی ہے اور جہاں کہیں بھی کھانے کا سامان ملا، اسے چرا لے جاتی ہے۔ بعض لومڑیاں درختوں پر چڑھ جاتی ہیں۔ ان میں یورپ کی سرخ لومڑی نسبتہً یہ مرحلہ آسانی سے طے کر لیتی ہے۔

شمالی امریکہ میں پائی جانے والی لومڑیاں کئی قسم کی ہوتی ہیں بعض بہت چھوٹی جن کا وزن چار سے پانچ پونڈ ہوتا ہے ان میں کچھ مغربی میدانوں میں اور کچھ جنوب مغرب کے صحراؤں میں رہتی ہیں۔

خوبصورت ترین لومڑیوں میں سے ایک شمالی افریقہ کے بیابانوں میں رہتی ہے۔ یہ کتے کے خاندان کا سب سے چھوٹا جانور ہے جو سولہ انچ لمبی اور دو سے چار پونڈ وزنی ہوتی ہے۔[۲۷]

خامشی را شورشِ محشر کند
پائے کبک از خون باز احمر کند (ص ۸)

[۲۸] کبک Partridge

پرندوں کا یہ خاندان خاصا بڑا ہے۔ یہ کبوتر، تیتر اور فاختہ وغیرہ پر مشتمل ہے۔ کبک اور چکور تقریباً ایک نوع کے پرندے ہیں۔ اس کے پیر سرخ رنگ کے ہوتے ہیں۔ اس کا شمار خوبصورت پرندوں میں ہوتا ہے۔ یہ نقل مکانی نہیں کرتا۔ دو یورپی جنس خاکستری تیتر اور سرخ پیروں والے تیتر (کبک) کو شمالی امریکا میں متعارف کرایا گیا کسی قدر رضائی کامیابی کے ساتھ۔ خاکستری تیتر ریاست ہائے متحدہ امریکا میں ہنگری یا ہن کہلاتا ہے اور ہر دلعزیز شکاری پرندے کے طور پر مقبول ہوا خاص طور پر مڈل ویسٹ میں۔ یہ اس خاندان کا بڑا پرندہ ہے۔ اس خاندان کے بعض پرندے اٹھارہ انچ تک لمبے اور ۱/۲ ۲ پونڈ وزنی

ہوتے ہیں۔ یہ عادات و اطوار اور شکل و صورت میں تیتر سے بہت ملتا جلتا ہے۔ یہ عام طور پر سادہ رنگ جھاڑیوں اور گھاس کے میدانوں میں قیام کرنا پسند کرتا ہے۔ ان کو جھنڈ کی صورت میں اڑانا آسان نہیں لیکن جب وہ پرواز کرتے ہیں تو تیز اور سیدھی اڑان کے ساتھ۔ اس کی ایک اعلیٰ قسم کبک دری ہے جو برصغیر میں بہت ہر دلعزیز ہے۔ یہ پرندہ خوبصورتی کی علامت خیال کیا جاتا ہے۔ ایشیائی شاعری میں اس کا ذکر جا بجا ہے۔[۳۷]

"باز" Hawk

باز میں کم و بیش وہی صفات ہیں جو شاہین کے لیے مختص ہیں۔ اس کا خاندان ایک مختلف الخصائل گروپ سے تعلق رکھتا ہے یہ پرندہ نہایت چھوٹا یعنی ۱/۲ ۹ انچ سے لے کر ۲۷ انچ تک کا ہوتا ہے۔ اور دنیا کے بلند ترین مقامات پر سکونت پذیر ہے۔ یہ نہایت تیز پرواز پرندہ ہے۔ اس کے لمبے اور نکیلے پر صاف پیر اور قد و قامت کا اندازہ بآسانی کیا جا سکتا ہے۔ یہ دنیا کے مختلف خطوں میں پایا جاتا ہے۔ یہ میکسیکو میں "قومی پرندہ" کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے بعض خصائص اپنی قبیل کے دوسرے پرندوں سے مختلف ہیں۔ یہ ایک وقت میں دو انڈے دیتا ہے جو چار سے پانچ ہفتے میں بار آور ہوتے ہیں۔ اس کا بچہ دس ہفتے تک گھونسلے میں رہتا ہے قبل اس کے کہ وہ پرواز کرے۔ اس کے لمبے اور مضبوط پر اس کی تیز پروازی میں اس کے معاون ہوتے ہیں۔ اس کی محبوب غذا، مرغ، چھوٹی چڑیاں، رینگنے والے چھوٹے جانور اور کیڑے مکوڑوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہ درختوں میں اپنا آشیانہ بناتا ہے۔[۳۸]

حسن شیریں عذر درد کو بکن!
نافۂ عذر صد آہوئے ختن (ص ۱۳)

"آہو" Antelope, Deer

یہ کھر والا جانور ہے، عام طور پر خوبصورت اور دل کو لبھانے والا۔ دنیا میں اس کی تقریباً ایک سو اقسام پائی جاتی ہیں۔ کچھ ان میں بہت چھوٹے اور کچھ انسان جیسے قد آور جثے میں۔ ان کی سب سے بڑی قسم ایلانڈ کہلاتی ہے جو جنوبی افریقہ میں پائی جاتی ہے۔ اس کا قد کوئی چھ فٹ کا ہوتا ہے۔ اور وزن اس کا نصف ٹن۔ اور سب سے چھوٹی قسم اس کی رائل ہرن کہلاتی ہے جو مغربی افریقہ میں ہوتی ہے اور جس کا قد ایک فٹ سے بھی کم ہوتا ہے۔ ہرن کی باقی اقسام چھ اور ایک فٹ کے درمیان ہوتی ہیں۔ ان کی بڑی تعداد اپنے وطن اصلی یعنی گھنے جنگل، دلدلی علاقے، میدان یا پہاڑ یا تپتے ہوئے صحراؤں میں ملتی ہے۔ ان میں سے کچھ ہرن بڑے ریوڑ میں جبکہ بعض چھوٹے گروہوں میں بلکہ تنہا رہنا پسند کرتے ہیں۔ ہرن کی تمام اقسام قدیم دنیا (یورپ، ایشیا و افریقہ) میں پائی جاتی ہیں۔

مویشیوں کی طرح تمام ہرن نباتات خور ہیں۔ یہ اپنی غذا اجلد نگل لیتے ہیں، پھر چباتے ہیں بعد ازاں جگالی میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ نگلی ہوئی غذا کو دوبارہ منہ میں لا کر چبانا اور ہضم کرنا گویا ان کا معمول ہے۔ اس طریقہ کار کو جگالی کہا جاتا ہے۔ جو جانور

غذا کو چباتے ہیں انہیں جگالی کرنے والا جانور کہا جاتا ہے۔

تمام ہرنوں کے سینگ ہوتے ہیں جو کھوکھلے اور سخت ہوتے ہیں اور ان کی کھوپڑی پر اُگتے ہیں۔ ہرن کے سینگ اس کی عمر کا ساتھ دیتے ہیں۔ یہ بارہ سنگھے کے سینگ کی طرح نہیں ہوتے جو ہر سال نئے اُگتے ہیں۔ ہرن کی بعض اقسام ایسی بھی ہیں جن میں نر اور مادہ دونوں کے سینگ ہوتے ہیں۔ دوسری اقسام میں صرف نر کے سینگ ہوتے ہیں۔ یہ مختلف انداز کے ہوتے ہیں، کچھ سیدھے اور کچھ بل کھائے ہوئے۔ غزال چھوٹے خوبصورت ہرن ہیں جو جنگلوں میں پائے جاتے ہیں ان کے سینگ چھلے دار ہوتے ہیں۔ یہ شمالی اور مشرقی افریقہ میں پائے جاتے ہیں اور مغربی ہند اور وسطی ایشیا میں بھی۔

اس کی آریکس قسم صحرا میں پائی جاتی ہے جس کے سینگ بھالے کی طرح ہوتے ہیں۔ عربی آریکس کمیاب ہے بلکہ اس کے وجود ہی کو خطرہ لاحق ہے۔ کچھ آریکس شمالی امریکا میں پہنچائے گئے جہاں وہ "پرورش" کیے جاتے ہیں اور موجود ہیں۔ ان کی محفوظیت کے لیے ورلڈ وائلڈ لائف فنڈ سے مدد کی جاتی ہے۔

اس کی ایک خوبصورت قسم افریقہ کے جنگلات میں ہے جو نہایت کمیاب ہے۔ افریقہ کے میدانوں میں بہت سی اقسام کے ہرن دیکھنے میں آتے ہیں۔ ایک زمانے میں ختن کا ہرن اپنی خوبصورتی کے لیے مشہور تھا۔

ہرن دنیا کے بیشتر ممالک میں پایا جاتا ہے۔ یہ جنگل، صحرا، دلدلی علاقے اور کھلے میدان میں یا انتہائی سرد خطوں میں رہتا ہے۔ سرخ ہرن Red Deer کو اسکاٹ لینڈ سے نیوزی لینڈ لے جایا گیا اور وہاں اس کی افزائش اس کثرت سے ہوئی کہ یہ ایک گھریلو جانور بن گیا جو گھاس چرتا اور چراگاہوں کو نقصان پہنچاتا ہے۔

ہرن کی پچاس اقسام دنیا میں ہیں۔ ان میں بعض نہایت چھوٹے کتے کی طرح کے اور بعض اتنے بڑے کہ گھوڑے جیسے،

اکثر ہرن ان دو حدوں کے اندر ہوتے ہیں۔

قدآور گوشت خور جانور ہرن کا شکار کرتا ہے۔ انسان بھی اس کا شکار کرتا ہے اور اس کے بڑے شکاریوں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ دنیا کے بعض حصوں مثلاً برطانیہ میں جہاں قدآور گوشت خور جانور اس پر حملہ نہیں کرتے وہاں انسان اس کا شکار کرتے ہیں، اور اس کی افزائش کو مناسب حد تک رکھنے میں مددگار ہوتے ہیں۔ اگر یہ معاملہ نہ ہو تو ان کی افزائش اس کثرت سے ہوتی ہے کہ ان پر قابو پانا ممکن نہیں بلکہ یہ فاقوں کا شکار ہونے لگتے ہیں اور غذا کی قلت ہو جاتی ہے۔ یہ انسانی عمل ہے کہ ان کی تعداد اور غذا کا معاملہ خوش اسلوبی سے طے ہوتا رہتا ہے۔

دنیا کا سب سے بڑا ہرن ایلک Elk بارہ سنگھا ہے۔ یہ اس کا یورپی نام ہے۔ شمالی امریکا میں اسے موس Moose کہا جاتا ہے۔ یہ یورپ اور یورپی روس کے جنگلات میں پایا جاتا ہے۔ تحفظ کے نتیجے میں یہ پولینڈ میں بھی دیکھا جاتا ہے۔ امریکی موس الاسکا، کینیڈا، اور شمالی ریاستوں میں ملتا ہے۔

بھاری بھرکم ایلک ۷½ فٹ لمبا اور اٹھارہ سو پونڈ وزنی ہوتا ہے۔ صرف اس کے سینگ پچاس پونڈ وزنی ہوتے ہیں

اس کی ٹانگیں ۴/۱ م فٹ لمبی ہوتی ہیں۔ جب ٹرس اپنے پچھلے پیروں پر کھڑا ہوتا ہے تو زمین سے بارہ فٹ اونچی شاخوں کو چٹ کر جاتا ہے۔ یہ تیرتا بھی ہے اور آبی پودوں کو اپنی غذا بھی بناتا ہے۔ کنول اس کی پسندیدہ غذا ہے۔

افزائش نسل کے زمانے میں صرف اس کا ایک ساتھی ہوتا ہے۔ اس دوران یہ کسی بھی بیل سے بیجا مداخلت پر نبرد آزما ہوتا ہے۔ جب یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کے دائرہ کار میں کوئی گھس آیا ہے تو یہ اپنے سینگوں کو کام میں لا کر دشمن کا تعاقب کر کے اسے درختوں کے پیچھے دھکیل دیتا ہے۔ دوسرے الک کی طرح یہ بھی لڑتے ہوئے اپنے سینگ استعمال کرتا ہے۔ اس کی شدید لڑائی کبھی کبھار ہوتی ہے۔

یورپی ریڈ ڈیر شمالی امریکا میں الک کہلاتا ہے۔ بعض اوقات یہ اپنے ہندی نام سے بھی پکارا جاتا ہے یعنی واپتی Wapiti واپتی بہت بڑا جانور ہے پانچ فٹ لمبا اور چھ سو پونڈ وزنی ماضی میں اسے برطانیہ لے جایا گیا افزائش نسل کے لیے۔ برطانیہ کا سرخ ہرن اس کے مقابلے میں بہت چھوٹا ہوتا ہے اور اس کا وزن بھی اس کی غذائی حالت پر موقوف ہے۔

اسکاٹ لینڈ میں یہ بڑی تعداد میں ہے۔ کوہستانی بارہ سنگا اسکاٹ لینڈ کا چار فٹ لمبا اور اوسطاً ۲۵۰ پونڈ وزنی ہوتا ہے یہ مشرقی یورپ اور جرمنی کا سب سے وزنی ہوتا ہے۔ اس کا وزن ۵۶۰ پونڈ ہوتا ہے اور یہ امریکا کے واپتی کا حریف خیال کیا جاتا ہے۔

جسمانی وزن کے ساتھ ان کے سینگ بھی وزنی ہوتے چلے جاتے ہیں اور اپنی کمین گاہوں میں پرورش پاتے ہیں۔ بارہ سنگا اپنے سینگوں سے اپنی قدر و قیمت پاتا ہے۔ سب سے بہتر بارہ سنگا وہ کہلاتا ہے جس کے سینگوں پہ بارہ کانٹے ہوتے ہیں۔ اس کی مادہ کے سینگ نہیں ہوتے۔ اس کے نئے سینگ ہر سال نکلتے ہیں۔ پرانے سینگ مارچ سے مئی تک زائل ہو جاتے ہیں اور نئے سینگ اگست سے ستمبر تک نکل آتے ہیں۔ سینگوں کی افزائش کے دوران ان پر فر ہوتی ہے اور جوں ہی سینگ پورے طور پہ نکلے یہ ختم ہو جاتی ہے۔

ریڈ ڈیر کی بڑی تعداد جنگلات میں رہتی ہے لیکن اسکاٹی ریڈ ڈیر بالعموم چٹیل پہاڑوں پر قیام کرتا ہے۔ ہرن جھنڈ میں رہنا پسند کرتا ہے اور وہ بھی صرف مادہ یا نر کی صورت میں سال کے بیشتر حصے میں۔ اسی طرح بارہ سنگوں اور ان کی مادہ کے جوڑ ہوتے ہیں۔ ان کی افزائش موسم خزاں میں ہوتی ہے۔ ستمبر اور اکتوبر میں۔ ان کی افزائش کا موسم یا زمانہ ان کی مستی کا دور کہلاتا ہے۔ پھر نر بارہ سنگا مادہ کو زیادہ سے زیادہ مدت تک اپنے پاس رکھ سکتا ہے۔ بچے ان کے آنے والے جون میں پیدا ہوتے ہیں۔ ہر مادہ پیدائش کے وقت ایک بچہ جنتی ہے۔

شمالی امریکا میں رین ڈیر کو کیری بو Caribou کہتے ہیں۔ لیپ لینڈ میں صدیوں سے یہ گھریلو خدمات انجام دیتا رہا ہے۔ شمالی امریکہ کے جانور خونخوار ہوتے ہیں۔ رین ڈیر کے پنجے چوڑے ہوتے ہیں۔ یہ آسانی سے برف پہ چل سکتا ہے شمالی امریکہ کا کیری بو موسم گرما انتہائی شمال میں گزارتا ہے اور ہر موسم سرما میں بڑی تعداد میں نقل مکانی کرتا ہے۔[۱۴]

سوز پیہم قسمت پروانہ ہا
شمع عذر محنت پروانہ ہا

"پروانہ" Moth (ص ۴۳)

وہ پر دار کیڑا جو شمع پر عاشق ہے۔ اس کی بابت دنیائے شاعری میں طرح طرح کی روایتیں مشہور ہیں یہ موسمی کیڑا ہے۔ اور گرم ملکوں کا مکین۔ موسم سرما میں اس کی بہتات ہوتی ہے۔ جہاں اندھیرا ہوا اور اس کی آمد آمد کا غلغلہ بلند ہوا۔ اس کثرت اور ہجوم کے ساتھ آتا ہے کہ زندگی کا کاروبار معطل سا ہو جاتا ہے۔

خود فرود آ از شتر مثل عمرؓ
الحذر از منت غیر الحذر

"شتر" Camel (ص ۲۳)

دو قسم کے اونٹ دنیا میں پائے جاتے ہیں۔ ایک باختری جس کے دو کوہان ہوتے ہیں۔ دوسرا عربی اونٹ یا ناقہ یا سانڈنی ایک کوہان والی۔ اب بھی باختری جنگلی اونٹ موجود ہیں۔ لیکن تمام سانڈنیاں گھریلو جانور خیال کی جاتی ہیں۔

ایک کوہان کا عربی اونٹ صحرائی جانور ہے جسے صحرا کا جہاز کہا جاتا ہے۔ اس کے نتھنے میں محض ایک سوراخ ہے جو ریت اور مٹی کو بآسانی روک لیتا ہے۔ یا مٹی اور ریت کے وقت اپنے نتھنے بند کر لیتا ہے۔ اس کے موٹے چپٹے ریت کو دور رکھنے میں بڑی مدد کرتے ہیں، اس کے چوڑے کھُر، پیچھے کی طرف گداز، ریت پر چلنے کے لیے نہایت موزوں ہیں۔ اونٹ صحرائی درختوں میں سے ہر چیز کھا سکتا ہے اور طویل وقفے تک بغیر پانی کے رہ سکتا ہے لیکن یہ پیتا ضرور ہے۔ یہ محفوظ کیے ہوئے پانی کو پیتا رہتا ہے۔ اس کی پشت پر کوہان چربی کا ذخیرہ ہوتا ہے اور اس چربی سے یہ پانی حاصل کر لیتا ہے۔ اس طرح کا جسم سے حاصل کردہ پانی کیمیائی عمل سے جسم سے حاصل کردہ پانی مشہور ہے استحالی پانی۔

عربی اونٹ کئی کئی من کا وزن لے کر گھنٹوں چل سکتا ہے۔ کچھ عربی اونٹ سواری کے لیے پالے جاتے ہیں۔ کچھ عرب گھوڑے کو خشک سالی کا جانور خیال کرتے ہیں۔ اس سے دودھ، گوشت اور کھال حاصل کی جاتی ہے۔

عربی اونٹ، مشرق قریب، مشرق وسطیٰ اور شمالی افریقہ میں پایا جاتا ہے۔ باختری اونٹ وسطی ایشیا کا جانور ہے، جہاں کی آب و ہوا بہت سرد ہے۔ اس سے ملبا اور گرم فر حاصل کیا جاتا ہے۔ یہ ایک پستہ قد اور بھاری بھر کم جانور ہے۔ عربی اونٹ کے مقابلے میں چونکہ اس کے دو کوہان ہیں اس لیے بآسانی سواری کے کام آتا ہے۔

مزاج کے اعتبار سے وہ عام طور پر بڑا حلیم اور شائستہ جانور ہے۔ اس کا حلم ضرب المثل کا درجہ رکھتا ہے۔ لیکن جب کسی وجہ سے اس کا غصہ بھڑک اٹھتا ہے تو وہ سخت خطرناک بھی ہو جاتا ہے۔

باربرداری کے علاوہ جنگ میں بھی اس کی افادیت مسلم ہے۔ ہندوستان میں ریاست بیکانیر کی "اونٹ پلٹن" ایک زمانے

میں نہایت مشہور رہ چکی ہے۔ گو مشینی دور میں اس کی وہ حیثیت نہیں رہی ہے

کبک پا از شوخیٔ رفتار یافت
بلبل از سعی نوا منقار یافت

"بلبل" Bulbul or Nightingale

(ص ۱۶)

جنوبی ایشیا اور افریقہ میں بلبل کو ایک خوش الحان پرندے کی حیثیت سے عام طور پر جانا پہچانا جاتا ہے۔ ان میں ایک بڑی تعداد ایسی ہے جو دیہات، شہروں، باغات اور سبزہ زاروں میں اپنا مسکن بناتے ہوئے ہے۔ ان میں بعض ایسی بھی ہیں جو شہر کے پارکوں میں دیکھنے میں آتی ہیں۔ بلبل عام طور پر کوئی خوبصورت پرندہ نہیں جہاں تک اس کے ظاہر کا تعلق ہے۔ لیکن اس نے اپنی حرکات و سکنات سے اپنا تشخص تسلیم کرا لیا ہے۔ یہ طبعاً جفاکش اور متجسس ہیں اور خاصی جرأت مند اور شور کرنے والی۔ ان کی مسلسل اور پیہم خوش الحانی قاری کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے۔ بعض تو بہت ہی خوش الحان ہوتی ہیں۔

بلبل کا خاندان خاصا بڑا ہے۔ اس کی ۱۱۹ انواع ہیں اور ہر ایک معروف۔ اس کی نمایاں خصوصیت گو بعض اوقات نظروں سے اوجھل ہوتی ہے۔ اس کے پروں کے مختلف رنگ ہیں۔ اس کی گردن اور بازو چھوٹے ہیں، اس کی دم متوسط، بعض اوقات لمبی۔ اس کی چونچ قدرے پتلی، کسی قدر نیچے کی طرف جھکی ہوئی اور بعض کی چونچ کانٹے کی طرح ہوتی ہے۔ عام طور پر بلبل خوش رنگ نہیں۔ کہیں سیاہ، کہیں ہلکی سبز، کہیں خاکستری، کہیں سرخ، کہیں زرد سر پر۔ ان میں بہت سی اقسام بلبلوں کی ایسی ہیں جن کی کلغی ہوتی ہے۔ مادہ چھوٹی اور نر قدرے بڑا ہوتا ہے۔

بلبل پرندوں کے قدیم خاندان سے متعلق ہے۔ اس کی متعدد اقسام ہیں اور ہر قسم دوسری سے ممتاز۔ بلبل کا رنگ جاذب نظر نہیں۔ اس کے باوجود اس میں ایسی بات ضرور ہے کہ وہ اپنی طرف متوجہ کر لیتی ہے۔ بلبل عام طور پر جنگلوں میں رہتی ہے۔ گو ان کی قابل لحاظ تعداد ایسے مقامات پر بھی سکونت پذیر ہوتی ہے جہاں سبزہ اور باغات ہوں اور جہاں انہیں پناہ مل سکے۔ بلبلوں نے اپنی قدرتی سکونت کے ساتھ انسانوں کی بنائی ہوئی عمارتوں کو بھی منتخب کیا ہے۔ بلبل ہمالیہ میں دس ہزار فٹ کی بلندی تک اپنا مسکن بناتی ہے۔ بلبل کی نشو و نما افریقہ اور مڈغاسکر کے علاقوں میں خوب ہوتی ہے۔ اس کی بیشتر اقسام یہیں پائی جاتی ہیں۔

سرخ رنگ کی بلبل، اس کی عام ایشیائی قسم، ہندوستان سے چین اور جنوب میں ملائیشیا تک پائی جاتی ہیں۔ بڑی زندہ دل اور متحرک! انسانی آبادی، جنگلوں کے مقابلے میں زیادہ پسند ہے۔ خوش مزاج اور خیابان اور باغوں میں رہنے والی، ایک جگہ سے دوسری جگہ پھلوں کی تلاش میں سرگرداں اور کیڑے مکوڑوں کی خواہاں، ادھر اُدھر گومتی پھرتی ہے۔ سرخ مونچھوں والی بلبل سلفی اور میل پسند میں بھی بہت مقبول ہے۔ اس کی خوراک عام طور پر پکے پھل اور گھاس پھوس ہی ہے لیکن اسے اپنی خوراک کی تلاش میں سرگرداں رہنا پڑتا ہے۔

جہاں تک معلوم ہے بلبلیں اپنا گھونسلا درختوں کی شاخوں یا سبزہ زاروں میں بناتی ہیں۔ وہ اپنا گھونسلا بڑی احتیاط سے بناتی ہیں جسے آسانی سے تلاش نہیں کیا جاسکتا۔ ان میں مادہ بلبل تین سے پانچ (عموماً چار) انڈے دیتی ہے ایک وقت میں۔ نر اس کی کفالت کرتا ہے اور بچوں کی پرورش اور نگہداشت اپنے ذمے لیتا ہے۔

صوتی اعتبار سے اس نام میں کوئی کشش نہیں لیکن بلبل کا لفظ ان پرندوں پر کب اور کیونکر استعمال ہوا اس کی بابت تیقن سے کچھ کہنا آسان نہیں، بلبل قدیم عربی لفظ ہے جو ان چھوٹے پرندوں کے لیے مستعمل ہوتا ہے اور شاید سب سے پہلے یہیں استعمال ہوا۔ عمر خیام کی بارھویں صدی کی شاعری میں اس کا نام اکثر آتا ہے۔ انگریزی ترجموں میں بلبل کو Nightingale کہا گیا ہے جو غالباً صحیح ترجمہ نہیں۔ فی الواقع Nightingale ایک یورپی چھوٹی چڑیا ہے جو ایران میں سیاحت کی غرض سے آتی ہے۔ لیکن یہ بلبل کی طرح گاتی نہیں۔ عمر خیام جس بلبل کا ذکر بکثرت کرتا ہے وہ سفید رخساروں کی بلبل ہے اور عام طور پر وادیٔ دجلہ و فرات اور مغربی ہندوستان میں پائی جاتی ہے۔[۴۵]

اے شنیدستی کہ در عہدِ قدیم

گوسفنداں در علف زارے مقیم

"گوسفند" Sheep (ص ۲۸)

صدیاں گزریں کہ انسان بکریوں کی نگہداشت ان کی اون کھال اور گوشت کے لیے کرتا رہا ہے۔ ان کی چالیس اقسام آج دنیا میں پائی جاتی ہیں۔ ان کی لمبی دم اور گھنی اون ہوتی ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ گھریلو بکری کسی خاص جنگلی قسم کی بھیڑ کی پرورش کا نتیجہ ہو۔ ایشیا کی موفرن Mouffon اس کی مورثِ اعلیٰ خیال کی جاتی ہے۔ ایشیائی موفرن کثرت سے پھیلی ہوئی ہے اور اس کی بہت سی نوعیں ہیں جو ہندسے لے کر ایشیائے کوچک اور روسی ترکستان میں پائی جاتی ہیں۔ یہ قبرص میں بھی موجود ہے۔ یورپی موفرن (پہاڑی بکری) بلند و بالا پہاڑوں اور کوہستانی علاقوں سارڈینیا اور کارسیکا میں پائی جاتی ہے۔ اب یہ اتنی کمیاب بلکہ نایاب ہے کہ محفوظ جگہوں میں اسے حفاظتی عملے کے ساتھ رکھا جاتا ہے۔

پہاڑی بکری آسانی سے نئے حالات میں ڈھل جاتی ہے اور نئی غذا سے مانوس ہو جاتی ہے۔ ان میں سے نمونے کے جانور وسطی یورپ میں بھیجے گئے۔ جہاں وہ جنگلات اور پہاڑوں اور پہاڑی میدانوں میں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ پودے اور گھاس اس کی غذا ہیں لیکن سردی میں درختوں کا چارا، رس بھری جھاڑیوں اور بلیک بیری پر گزارا کرتی ہے۔ خزاں میں یہ مختلف جھاڑیوں اور درختوں کے پھل پھلاری سے کام چلاتی ہے۔

ارگالی Argali سب سے بڑی جنگلی بکری ہے۔ یہ چار فٹ اونچی، چھ فٹ لمبی اور ۳۵۰ پونڈ یا اس سے زیادہ وزنی ہوتی ہے۔ یہ سائبریا منگولیا اور تبت میں پائی جاتی ہے۔ امریکی پہاڑی بکری Bighorn ارگالی سے چھوٹی ہوتی ہے لیکن اس کے سینگ بڑے اور بھاری ہوتے ہیں جو ۴۲ انچ تک ہوتے ہیں لیکن مڑے ہوئے۔ یہ مغربی پہاڑوں میں

کینیڈا سے میکسیکو تک دیکھنے میں آتی ہے۔

یہ جنگلی بکریاں سیدھی اور ڈھلواں چٹانوں پر رہتی ہیں جہاں وہ آسانی سے چلتی پھرتی ہیں۔ وہ ایک وقت میں ڈھلواں چٹانوں پر بیس فٹ تک کود جاتی ہیں۔ وہ پہاڑ کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک بغیر روک ٹوک آتی جاتی ہیں۔ ان کے نوکیلے کھر انہیں پھسلنے سے بچاتے ہیں۔ آج کی گھریلو بکری اپنے جنگلی مورث اعلیٰ سے کسی طرح بھی مشابہ نہیں۔

جنگلی بکری جنگلی بھیڑ کی طرح سنگلاخ پہاڑی علاقوں میں رہتی ہے۔ بکری کو بھیڑ سے الگ کرنا آسان نہیں۔ اکثر یہ کہنا مشکل ہوتا ہے کہ بکری کون ہے اور بھیڑ کون۔ اس کی بہترین شناخت داڑھی ہے۔ بکرے کے داڑھی ہوتی ہے جبکہ نر بھیڑ کے داڑھی نہیں ہوتی۔

یورپی سانبھر، یورپ اور ایشیا کے نہایت بلند پہاڑوں کی چوٹیوں پر رہنے والا یہ چھوٹا سا جانور ہے۔ یہ بہت خوبصورت، بے ضرر اور مضبوط کھر والا جانور ہے۔ جب انہیں کوئی خطرہ محسوس ہوتا ہے تو یہ پہاڑوں میں اس طرح کود کر چلے جاتے ہیں کہ شکاری حیرت زدہ ہو کر رہ جاتا ہے۔

ائی بکس Ibex پہاڑی بکرا یورپ اور ایشیا کی جنگلی نسل کا جانور ہے۔ اسپائن کا پہاڑی بکرا ایک جنگلی جانور ہے جو ۳۰ سے ۴۰ انچ لمبا ہوتا ہے جو الپ میں پایا جاتا ہے۔ ۱۹۵۳ء میں اس کی تعداد کوئی ساڑھے تین ہزار تھی۔

گھریلو بکری کی متعدد اقسام ہیں، جن سے دودھ، گوشت اور کھال حاصل کی جاتی ہے۔ یہ کسی ایک نسل کی نہیں بلکہ مخلوط النسل ہے۔ ایک عمدہ نسل کی بکری ۱۰۰ سے ۲۰۰ گیلن تک سالانہ دودھ دیتی ہے۔ بعض سفید نسل کی بغیر سینگوں کی بکریوں سے ۲۰۰۰ گیلن تک دودھ حاصل ہوتا ہے۔ دوسری اقسام کی بکریوں کو بالوں اور کھالوں کے لیے تیار کیا جاتا ہے۔ بکری کے بالوں سے کپڑا بنایا جاتا ہے۔ کشمیری، مہیر اور انگورا عمدہ اون بکری کے بالوں سے حاصل کی جاتی ہے۔

پہاڑی بکری الاسکا کے جنوب میں پائی جاتی ہے اس کے گدگدے مضبوط پیر اس کو پہاڑی علاقوں میں بڑی مدد دیتے ہیں اور یہ برف اور پہاڑوں پر بآسانی آجا سکتی ہے۔

اسی طرح ہسپانوی پہاڑی بکرا ۲۹ انچ لمبا، ہسپانیہ کے پہاڑوں میں پایا جاتا ہے، لیکن یہ پیرنیز Pyrenees میں نایاب ہے۔ برطانیہ کا جنگلی بکرا قدیم نسل کا جانور ہے اور آسانی سے اسے پالتو جانور بنا لیا جاتا ہے۔ اگر اسے چھوٹی عمر میں سدھا لیا جائے تو۔

گوسفندے زیرکے فہمیدۂ

کہ سالے گرگ باراں دیدۂ

"گرگ" Wolf ص ۲۹

کسی جانور کے بارے میں اتنی غلط بیانی سے کام نہیں لیا گیا جتنا کہ بھیڑیے کے باب میں، کسی مجرم کے بارے میں

اتنی کہانیاں نہیں بیان کی گئی ہیں۔ کسی جانور کے متعلق اتنا مواد نصف صداقت اور جھوٹ کا نہیں ملے گا خونناک گرگ کے بارے میں۔

بھیڑیے نہ انسان کو کھاتے ہیں اور نہ دیہات پر حملہ آور ہوتے ہیں۔ بھیڑیا آدمی کے لیے خطرناک نہیں ہے۔ ایک مثال بھی ایسی نہیں کہ کسی جنگلی بھیڑیے نے انسان پہ حملہ کیا ہو۔ فی الواقع بھیڑیے میں کتے کی بہت سی خصوصیات ہیں اور یہ کتے کا جدامجد ہے ممکن ہے اور بھی ہوں۔

یہ شمالی امریکا، یورپ اور ایشیا میں پایا جاتا ہے اور اس کی بہت سی اقسام ہیں جو قد، شکل اور رنگ میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ شکل و صورت اور قد و قامت میں بھیڑیا جرمن شیپرڈ کتے سے بہت مشابہ ہے جسے برطانیہ عظمیٰ میں السیشن کہا جاتا ہے۔ تمام خاکی رنگ کے بھیڑیے ایک نوع سے ہیں۔ جو شمالی امریکا میں ٹمبر بھیڑیے Timber Wolf کہلاتے ہیں۔ بہت سے بھیڑیے خاکی بھورے رنگ کے ہوتے ہیں۔ ٹنڈرا کے علاقے کے خاکی سفید ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس جنگلی بھیڑیے گہرے رنگ کے اور چھوٹی آنکھوں والے ہوتے ہیں۔ پختہ عمر کا بھیڑیا پانچ فٹ لمبا اور ۱۰۰ پونڈ وزنی ہوتا ہے۔

جہاں بھی انسان نے قدم رکھا ہے وہاں اس نے بھیڑیوں کا قلع قمع کیا ہے محض خوف کی وجہ سے۔ مغربی یورپ میں بہت کم بھیڑیے ہیں۔ شمالی امریکا میں ان میں سے اکثر کو مار ڈالا گیا جبکہ کینیڈا اور الاسکا کے دور افتادہ علاقوں میں بچ گئے ہیں۔ نام نہاد سرخ بھیڑیا بھی مغربی ریاست ہائے متحدہ امریکہ، لوزی آنا کے جنگلات، مشرقی ٹیکساس Texas اور ارکن ساس Arkansas میں اب بھی پایا جاتا ہے۔ یہ خاکی بھیڑیے سے چھوٹا ہوتا ہے۔ اس کا رنگ عام طور پر سرخی مائل ہے۔ لیکن یہ کالا بھی ہو سکتا ہے۔ کالے بچے اور سرخ بچے ایک ہی طرح پیدا ہوتے ہیں۔

خاکی بھیڑیا طاقتور اور تیز فہم ہوتا ہے یقیناً اس کا جسم سا تھی۔ بھیڑیے کے بچے موسم بہار کے آغاز میں پیدا ہوتے ہیں ور ان کی تعداد عام طور پہ چار سے چھ ہوتی ہے۔ مادہ اور بچے کی قیام گاہ غار یا بھٹ ہو سکتی ہے۔ نر غذا فراہم کرتا ہے خاندان کے لیے اور قیام گاہ کے باہر حفاظت کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔ جب بھیڑیے کے بچے ایک ماہ کے ہو جاتے ہیں تو یہ اپنی قیام گاہ سے باہر نکل کر کھیلتے ہیں۔ جلد ہی وہ گوشت غذا کے طور پہ کھانا شروع کر دیتے ہیں۔ اور ان کے ماں باپ ان کے لیے شکار میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ موسم خزاں تک وہ خود شکار کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ لیکن وہ عام طور پر دو یا تین سال قیام کرتے ہیں۔

بھیڑیے بہت ملنسار ہوتے ہیں۔ ان کا کنبہ مادہ کے ساتھ جوان بچوں ایک یا دو پر مشتمل ہوتا ہے۔ موسم سرما میں دوسرے جانور اس کنبے میں شریک ہو جاتے ہیں۔ اس طرح یہ بڑا کنبہ بن جاتا ہے۔ کنبے کی قیادت سب سے توانا بھیڑیے کے ذمے ہوتی ہے اور اس کو قیادت کے لیے، اکثر اپنی برتری جتانے کے لیے، لڑنا پڑتا ہے۔ لیکن ان میں شدید جنگ شاذ

ہے۔ بجز انسانی واسطے کے کہ اس نے ان کے بارے میں بہت کچھ اپنے ذہن میں بٹھا رکھا ہے۔ یہ قدرت کا نظام نہیں ہے کہ ایک طاقتور دوسرے کو تباہ و برباد کرے۔ کتّے کے دوسرے افراد اپنے سردار کی تعظیم و تکریم کرتے ہیں۔ ایک طریقہ اظہار تعظیم یہ ہے کہ جب کبھی وہ اپنے سردار سے ملتے ہیں تو اس کا منہ چومتے ہیں۔ کتے بھی اپنے مالک کے ساتھ یہی معاملہ کرتے ہیں۔ چومنا ایک علامت ہے محکومیت کی نہ کہ عقیدت و احترام کی۔

بھیڑیے بڑی تعداد میں شکار کرتے ہیں۔ مختلف النوع اشیا افراد بھیڑیے کے مطلوبہ شکار ہیں۔ ان کے شکم کے معائنے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پھل، چڑیاں، چوہے، مینڈک اور دوسرے دودھ پلانے والے جانور ان کا شکار ہیں۔ یہ کترنے والے جانوروں کا بڑی تعداد میں شکار کرتے ہیں اور اپنے بچوں کا پیٹ بھرتے ہیں۔ بعض اوقات یہ بڑے جانوروں کو بھی نشانہ بناتے ہیں۔ مثلاً ہرن لیکن وہ کمزور یا زخمی یا بہت بوڑھے یا نوخیز جسم کو منتخب کرتے ہیں۔ کبھی یہ مویشیوں کے لیے بلائے جان بن جاتے ہیں[۳۲]

با پلنگاں ساز گار آمد علف
گشت آخر گوہر شیری خزف

"پلنگ" Leopard (ص ۳۱)

پلنگ کے بارے میں اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ یہ بڑا دھوکے باز ہے اپنی نسل کے دوسرے جانوروں کے مقابلے میں یہ دوسرے شکاری جانوروں کی طرح یہ بھی انسان سے دور رہتا ہے لیکن جب زخمی کر دیا جائے یا اطاعت کیلئے مجبور کیا جائے تو اپنا دفاع کرتا ہے۔ اس وقت یہ خطرناک ہو جاتا ہے۔

یہ شیر اور چیتے سے چھوٹا ہوتا ہے بلکہ بڑی بلی کی طرح۔ ایک توانا پلنگ آٹھ فٹ لمبا مع اپنی دم کے ہوتا ہے جو تین فٹ ہوتی ہے۔ اور وزن ۱۰۰ سے ۱۷۵ پونڈ تک۔ اکثر پلنگ چمکدار پیلے رنگ کا سیاہ دھبوں والا ہوتا ہے لیکن ایک سیاہ رنگ کا بھی ہوتا ہے جسے سیاہ چیتا کہتے ہیں۔ لیکن اس کی پیدائش بھی پلنگ کی طرح ہوتی ہے۔ محض رنگ کی وجہ سے سیاہ چیتا کہلاتا ہے۔

پلنگ ہرن کا شکار کرتا ہے۔ آہو، بندر، چڑیا اور چوہا اس کی زد میں ہیں۔ یہ بعض مویشی اور بھیڑیوں کا بھی شکار کرتے ہیں۔ بندر جب پلنگ کو دیکھتا ہے تو شور مچاتا ہے اور بعض اوقات اس پر درخت کی ٹہنیاں پھینکتا ہے۔ افریقی پلنگ بن مانس کا خوب شکار کرتا ہے۔

مادہ پلنگ ایک سے لے کر چار تک بچے جنتی ہے جو تین سال میں پورا پلنگ بن جاتا ہے۔ پلنگ افریقہ میں بکثرت اور ایشیا کے بعض حصوں میں پایا جاتا ہے۔ سائبیریا اور چین کا پلنگ زیادہ گھنے بالوں والا ہوتا ہے گرم علاقے کے جانوروں کے مقابلے میں[۳۳]

رخش او در ظلمت معقول گم
در کہستان وجود افگندہ سم

"رخش" Horse (ص ۳۲)

رستم کا مشہور گھوڑا۔ گھوڑا دنیا کا ایک معروف ترین جانور ہے۔ خوبصورت، خوشنما، جسم کا سڈول، انسانی ضرورتوں کے لیے نہایت کار آمد اور حیوانی دنیا میں انسان کا بہترین رفیق۔ صحرائی یا جنگلی قسم کا گھوڑا اب صرف منگولیا کے دشت و ریگزار میں پایا جاتا ہے۔ باقی دنیا کے ہر حصے میں اہلی یا پالتو ہی گھوڑے کے انواع و اقسام ملتے ہیں۔ جہاں تک سواری کا تعلق ہے، گھوڑا انسان کی سواری کا کام بھی دیتا ہے اور اس کی طرح طرح کی گاڑیاں بھی گھسیٹتا ہے۔ بار برداری کے کام بھی آتا ہے اور بعض ملکوں میں بیل اور اونٹ کے بجائے زراعت کے کاموں میں مصروف نظر آتا ہے۔

گھوڑے جسامت کے لحاظ سے مختلف اقسام کے ہیں۔ بعض بڑے قد آور اور قوی ہیکل اور بعض بہت چھوٹے قد کے جو ٹانگھن اور ٹٹو کہلاتے ہیں۔ قد و قامت کی طرح ان کے رنگ میں بھی نہایت وسیع تنوع پایا جاتا ہے۔ سیاہ، نیلیا، سفید، ابلق، سرخ، بادامی سب ہی رنگ کے پائے گئے ہیں۔ اصطلاحی نام سبزہ، مشکی، نقرہ وغیرہ ہیں۔ معمولی قسم کے گھوڑے لدو کہلاتے ہیں۔ گھوڑے کا قابل ذکر وصف اس کی تیز رفتاری ہے۔

گھوڑے کی اوسط عمر ۱۸۔۲۰ سال ہے اور اس کی عمر کا اندازہ اس کے دانتوں سے ہوتا ہے۔ گھوڑا انسان کا بہترین رفیق شاید تاریخ کے ہر دور اور ہر ملک میں رہا ہے۔ اس علوم میں عرب کو ایک خصوص حاصل ہے۔ عربوں کا بہترین رفیق اونٹ کے بعد اگر کوئی جانور ہے تو یہی گھوڑا ہے۔ اور عربی گھوڑا آج تک مشہور چلا آ رہا ہے۔ دانت اس کے ۴۰ سے ۴۴ تک شمار کیے گئے ہیں۔ اس کی مرغوب غذا اچھی اور تازہ گھاس ہے۔ گھاس کے علاوہ یہ غلہ بھی کھاتا ہے۔ برصغیر میں عام رواج چنے کا دانہ دینے کا ہے۔ یورپ میں دوسرے غلے دیئے جاتے ہیں۔

متعدد قوموں میں گھوڑا مقدس سمجھا گیا ہے۔ خصوصاً یونان اور ایران اور ہندوستان میں۔ اس کی قربانی بہت اہم خیال کی گئی ہے۔ برصغیر میں اس کی قربانی کا بڑا جشن منایا جاتا تھا۔ اور سفید گھوڑا ایران وغیرہ میں صرف بادشاہ کی سواری کے لیے مخصوص رہا ہے۔

جنگ میں گھوڑوں کی اہمیت ہمیشہ سے مسلم ہے اور کہا جاتا ہے کہ سواروں کے دستے سے سب سے پہلے کام اسکندر نے اپنی فوج میں لیا۔ اب بھی گھوڑ چڑھی فوج کی اہمیت و افادیت سے انکار ممکن نہیں۔ مسلمانوں کی تاریخ کا تو کوئی دور بھی سوار دستوں سے خالی نہ تھا۔

می رباید ذوق رعنائی ز سرو
جرہ شاہین ازدم سردش تدرو (ص ۴۱)

"جرہ شاہین" Falcon

نر شاہین جس تیز رفتاری سے شکار کرتا ہے۔ وہ منظر دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ سیکڑوں فٹ کی بلندی سے اپنے شکار پر ٹوٹ پڑتا ہے۔ اس کی جھپٹ کی تیزی کا اندازہ ۱۷۵ میل فی گھنٹہ ہے جیسا کہ جہاز کے تعاقب سے پتہ چلتا ہے۔ عام طور پر شاہین اپنے شکار کی کمر توڑ دیتا ہے یا حملے سے اپنے شکار کو اس درجہ بیکار کر دیتا ہے کہ وہ حرکت کرنے پر قادر نہیں رہتا۔ شاہین اپنے دوسرے ساتھیوں کے ہمراہ شکار کو سکون اور اطمینان سے جزو بدن بناتا ہے۔

ایک زمانے میں شاہین صرف حاکمان وقت کی دلچسپی کی چیز خیال کیے جاتے تھے۔ دولت مند کے علاوہ اور کوئی انھیں خرید نہیں سکتا تھا کیونکہ ان کی قیمت اتنی زیادہ ہوتی کہ دوسروں کے لیے اس کا خریدنا ناممکن ہو جاتا۔ سفید شاہین عام طور پر پسندیدہ خیال کیا جاتا اگرچہ گہرے خاکی رنگ میں بھی دستیاب تھا۔ جاپان میں یہ بڑی قدر و منزلت سے رکھا جاتا۔ یہ ایک مدت تک شاہی خاندان کی آبرو خیال کیا جاتا رہا۔ ابھی سو سال قبل تک جاپان میں اس کی بڑی پذیرائی تھی۔ بعض کا یہ محبوب مشغلہ رہا کہ اسے سدھا کر ہاتھ پر بٹھاتے اور اس کے ذریعے چھوٹے پرندوں کا شکار کرتے۔ آج بھی بدلے ہوئے حالات میں یہ شوق عام ہے۔ برصغیر اور جزیرہ کے علاوہ بھی۔

شاہین رہنے کے لیے "مکان" نہیں بناتا۔ کھلی فضا میں رہنا پسند کرتا اور انڈے بھی کھلی فضا میں دیتا ہے۔ بالعموم بلندی پر رہنا اسے پسند ہے۔ عام طور پر شاہین دو سے چار انڈے دیتا ہے۔ اس میں چھوٹے پرندے تین سے پانچ تک انڈے دیتے ہیں۔ ان کی نگہداشت اور پرورش کی ذمہ داری زیادہ تر مادہ کی ہے اور یہ مدت بالعموم چار ہفتے کی ہوتی ہے۔ عام طور پر مادہ انڈوں پر بیٹھتی ہے لیکن نر بھی کبھی کبھی انڈے سیتا ہے۔ چار سے چھ ہفتے میں اس کے بچے پرواز کے قابل ہو جاتے ہیں۔ بچوں کی پرورش اور تربیت کی تمام تر ذمہ داری نر اور مادہ دونوں قبول کرتے ہیں تاکہ ان میں پرواز کی اپنی صلاحیت پیدا ہو جائے۔[۳]

"تدرو" Cock Pheasant

تدرو کی عجیب و غریب پچاس اقسام ہیں۔ پرندوں کی دنیا کے خوبصورت ترین پرندے ہیں۔ یہاں خوبصورت پرندے نر کے ہوتے ہیں جبکہ مادہ عام طور پر سادہ رنگ کی ہوتی ہے۔ اصل تدرو صاف ستھرے پیروں والے پرندے ہیں۔ بالعموم کلغی دار ممتاز ہیں خوشنما لمبی دم کے لیے جو ہمیشہ دو شاخہ ہوتی ہے۔

تدرو کی جائے پیدائش وسطی اور جنوبی ایشیا اور جنوبی ملائی مجمع الجزائر ہے۔ صرف ایک جنس "کانگو کا مور" اپنے کو مغربی افریقہ کے دریائی جنگلات میں روپوش کرنے میں کامیاب رہا ہے۔ حال ہی میں اس کی دریافت نے، پرندوں کے مطالعے کے ماہرین کو حیرت میں ڈال دیا ہے۔ انسان ان پرندوں کی غیر معمولی خوبصورتی سے اس قدر متاثر ہوا کہ اس نے ان کے آرام میں خلل ڈال دیا ہے۔ شکر ہے تدرو، بلاشبہ تمام پرندوں سے زیادہ عام ہیں۔ اس لیے کہ تمام گھریلو پرندے اسی

خاندان سے متعلق ہیں۔

"اصلی" تدرو اور فی الواقع سب سے زیادہ مشہور اور پایا جانے والا گردن میں حلقے والا تدرو ہے۔ جب تک انسان اس کی زندگی میں دخیل نہیں ہوا تھا یہ ایشیائے کوچک سے لے کر جنوبی اور وسطی ایشیا ہوتا ہوا چین اور کوریا تک پہنچتا تھا۔ مصدقہ روایت کے مطابق کچھ پرندے جن کی گردن میں سفید حلقہ نہیں ہوتا "کولچیز" Colchis سے یونان لائے گئے۔ "ارگونٹس" کے ذریعے اوراق کو گولڈن فلیس جاسن کے مطابق تیار کیا گیا۔ Pheasant نام انگریزی میں بگڑا ہوا لاطینی لفظ Phasianus کی ایک شکل ہے جو یونانی Phasianornis سے لیا گیا ہے جس کے معنی میں Phasis کا پرندہ" فاسس Phasis پرانا نام تھا ایک دریا کا قدیم کالچز کے صوبے کا جو بحر اسیاہ کے مشرقی جانب قریب تھا۔ یہاں یونانی ارگونانس نے انہیں پایا اور وہ انہیں اپنے ملک میں لایا۔ اس خاندان کی جدید تقسیم اس کا ثبوت فراہم کرتی ہے یا کم سے کم اس کے بارے میں شبہات کا ازالہ کرتی ہے۔ یہ امتیاز رومیوں کو ہے کہ وہ تدرو کو انگلستان لائے

تدرو کے تقریباً ۳۰ قبیلے بیان کیے جاتے ہیں۔ یہ گہرے رنگ کی گردن والا، سفید گردن کے بغیر حلقے والا ۱۷۹۰ء میں انگلستان سے لاکر ریاست ہائے متحدہ امریکا میں متعارف کرایا گیا۔ پھر نیو جرسی اور بعد میں بحر اوقیانوس کے ساحلی علاقوں میں۔ چینی اور منگولیا سے مشرقی نسل کا تدرو ۱۸۵۷ء میں کیلیفورنیا میں لاکر بسایا گیا۔ ۱۸۸۰ء میں بڑی تعداد میں آرگن Oregan میں لائے گئے۔ اس وقت سے تدرو نے رفتہ رفتہ یہاں کے ماحول کو اپنے لیے سازگار بنالیا اور اب یہ کینیڈا اور شمالی ریاستوں میں بکثرت پایا جاتا ہے۔ اور تین ریاستوں میں توبہ شکاری کے پرندے کے طور پر جانا جاتا ہے۔

بر اعظم ریاست ہائے متحدہ امریکہ کا موجودہ تدرو ایک مخلوط النسل پرندہ بہت سے جنگلی جانوروں کا ملغوبہ۔ گردن میں سفید حلقے والا تدرو تو موجود ہے البتہ گہرے حلقے والا مفقود ہے۔ یورپ میں یہ اب بھی عام طور پر دستیاب ہے۔ اس کی جنس کامیابی کے ساتھ متعارف کرائی گئی ہے نیوزی لینڈ، ہوائی اور سینٹ ہلینا میں۔

ہمالیہ کی بلندیوں کو عبور کرتے ہوئے مشرقی جانب چین سے جاپان تک، فارموسا اور ہند چینی میں خوبصورت اور فرحت بخش تدرو پائے جاتے ہیں جنہیں اکثر چڑیا گھروں میں دیکھا جاتا ہے۔ ان میں سب سے مرد عزیز اور جرأت زا، سنہری، نقرئی اور لیڈی ایمہرسٹ تدرو ہیں۔ دلکش و دلربا ریوز تدرو ناقابلِ یقین حد تک لمبی دم کا ہے۔ یہ آج لمبے ترین پرندوں میں سے ہے۔ پوری پانچ فٹ لمبی دم سے چونچ تک۔

کوپر تدرو جنگلی اور ہوشیار یا چوکس شاذ قید کیا جاتا ہے۔ جاپان کے بلند بالا علاقوں کا باسی، دنیا کے بہترین عجیب الخلقت پرندوں میں سے ہے۔ یہ سنگلاخ پہاڑی علاقوں عام طور پر سرد کے جنگلات میں تیزی کے ساتھ اڑتا اور غوطہ لگاتا ہے، بلندیوں سے نیچے شکاریوں کے سر پر سے گزرتا ہوا مغالطہ آمیز رفتار کے ساتھ۔ کوپر تدرو بڑی تعداد میں اپنے پیدائشی علاقے میں پایا جاتا ہے۔ اس کو آسانی سے سدھایا نہیں جاسکتا۔ حال ہی میں اسے قید و بند سے آشنا کیا گیا ہے تدرو کی ایک قلیل لاتعداد انتہائی شرمیلی اور دشوار گزار علاقوں میں ہے کہ فی الوقت دریافت کے مراحل سے دور ہے۔ ۱۹۰۰

کے لک جگ ایک انگریز پرندوں کے شائق نے دو عجیب لمبے کالے پروں والے جنگلی پرند فارموسا کے پہاڑوں سے حاصل کیے۔ چند سال کے بعد، ایک مکمل نمونہ حاصل ہوا، اور جلد ہی زندہ پرند پکڑے اور قید کیے گئے۔ یہ مشہور و معروف مکاڈو تدرو Mikado تھا۔ کالا چمکدار اور نمایاں سفید دھاریوں والا، ایک متوجہ کرنے والا تدرو، دوسرے حاصل کیے گئے تدرو سے مختلف۔

ہمالیہ کی بلندیوں اور اس سے ملحقہ ہند اور چین کے پہاڑوں پر بھاری بھرکم چھوٹی دُم کے تدرو پائے جاتے ہیں جنہیں ایمپین Empeyan یا مونل Monal تدرو کہا جاتا ہے۔ یہ دونوں نہایت خوبصورت کلغی والے مشرق کے باسی ہیں۔ اسی جنس میں شوخ رنگ بھی ہے۔ (شاخ دار دراج) جس کی دم گولائی لیے ہوتی ہے۔ دوسرے تیتروں سے مختلف تیتروں کا یہ گروہ اس میں ممتاز ہے بایں معنی کہ یہ سب درختوں پر رہتے ہیں جبکہ دوسرے گروہ میں درختوں میں گھونسلا بناتا ہے۔ ایمپین تیتر (تدرو) نہایت بلند و بالا پہاڑوں میں رہتا ہے۔ عام طور پر برفانی خطوں کے قریب اور نہایت دلکش صد رنگ اور شوخ رنگوں سے مزین ہوتا ہے دوسرے تدرو کے مقابلے میں۔

جزیرہ نما ملایا، سماٹرا اور بورنیو کے اندرون میں گریٹ آرگس تدرو Great Argus Pheasant چھ سے سات فٹ لمبا دُم دار قیام پذیر ہے۔ اس کے پر کچھ اس انداز کے ہیں کہ یہ پرواز کے وقت ان کو دراز کرتا، پھیلاتا، اور نیچے کی طرف کرتا، اس طرح ایک سلسلہ ایسا بنتا جو اس کے نام کا جواز پیش کرتا ہے۔ دوسرے تیتروں کی طرح یہ شوخ رنگ نہیں تقریباً بھورا اور خاکستری، لیکن ان میں کالا رنگ خوبصورتی سے آمیز ہے۔ یہ اتنے شرمیلے اور بزدل تیتر ہیں کہ ان کی بابت بہت کم معلومات ہیں، ان کی عادات و اطوار کے بارے میں بعض ماہرین کا گمان ہے کہ گریٹ آرگس اور اس کے رشتے دار رین ہارٹ آرگس تدرو Reinhart's Argus Pheasant "قدیم مصری اور ایشیائی قصص و روایات کا حامل ققنس کا غالباً آغاز یہی تیتر ہے۔ اکثر ماہرین کا گمان یہ ہے کہ یہ شہرۂ آفاق تدرو پہلو تھا جسے ققنس کہا جاتا تھا۔"[۴]

گر خرد مندی فریب او مخور
مثل حربا ہر زماں رنگش دگر (ص ۵۰)

"حربا" Chameleon

گرگٹ کلیتہً شجری جانور ہے جو کیڑے مکوڑوں پر گزر بسر کرتا ہے۔ یہ مضبوط جسم کا گرفت کرنے والی لمبی دم والا جانور ہے۔ محتاط چلنے والا، آہستہ سے حرکت میں آنے والا، خاموشی سے اپنے شکار پر حملہ کرتا ہے۔ یہ شکار میں اپنی آنکھوں کو بڑی خوبصورتی سے کام میں لاتا ہے اور اس کا نشانہ شاذ ہی خطا کرتا ہے۔ جب یہ اپنے شکار کے قریب ہوتا ہے تو اپنی زبان تیزی سے نکالتا ہے اور کیڑے کو نہایت تیزی سے پکڑ لیتا ہے۔ گرگٹ رنگ بدلنے میں بہت مشہور ہے۔ گو اور بھی جانور رنگ بدلتے ہیں[۵]

آب حیواں از دم خنجر طلب

از دہان اژدہا کوثر طلب ص ۴۹

"اژدھا" Snake

سانپ کی ان گنت اقسام ہیں۔ زہریلے اور ڈسنے والے۔ کچھ ایسے بھی ہیں جن کا زہر کم اثر کرتا ہے۔ کوبرا سانپ متعدد اقسام پر مشتمل ہے اور یہ قدیم دنیا کا باشندہ ہے۔ اور یہ صرف ایشیا اور افریقہ میں پایا جاتا ہے ان میں ایک مشہور قسم مصری کوبرا کی بھی ہے۔ یہ مصر میں قوت کا سرچشمہ خیال کیا جاتا ہے۔ اور یہ سانپ ہی تھا جو قلوپطرا کی موت کا سبب بنا۔ دوسرے کوبروں کی طرح یہ بھی نہایت زہریلا کوبرا ہے لیکن یہ ہندی کوبرا کی طرح بدنام نہیں جس کے جارحانہ عزائم بڑے مبالغے سے بیان کئے گئے ہیں۔ ہندوستانی کوبرے کی سپیروں سے دوستی بڑی قدیم بتائی جاتی ہے۔ سپیرے اس کے کرتب دکھا کر سامعین کو مسحور کرتے ہیں۔ یہ پورا اکھڑا ہو جاتا ہے اور ایسی حالت میں دیکھنے والے حیرت زدہ رہ جاتے ہیں یہ ایک طرف سے دوسری طرف لہراتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ اس کے پھن بڑے خوفناک ہوتے ہیں۔ مادہ کی مادہ دس سے بارہ انڈے دیتی ہے غذا اس کی رینگنے والے جانور، چڑیاں، چھپکلی اور مینڈک ہیں۔ ہندی کوبرا ۲۱ سے ۶۸ انچ تک لمبا ہوتا ہے۔ یہ وسطی اور جنوبی ہند میں پایا جاتا ہے۔ کوبرے کی سب سے بڑی جنس جسے شاہ کوبرا کہتے ہیں ۱۲ ½ ۱۲ فٹ سے ۱۵ فٹ تک قد و قامت کی ہوتی ہے یہ بھی ایشیائی جانور ہے۔ اس کی غذا دوسرے سانپ ہیں۔

کوبرے کا قریبی عزیز مبا Mamba سانپ بھی ہے۔ یہ کوبرے کی طرح نہایت زہریلا ہوتا ہے۔ سبز چمک دار۔ یہ صرف افریقہ میں پایا جاتا ہے۔ یہ جنگلات میں اکثر دریائی کنارے پر دیکھنے میں آتے ہیں۔ یہ کلیتہً شجری ہے۔ درخت کی شاخ پر چمٹا رہتا ہے اور وہیں سے اپنے شکار چڑیوں، چھپکلی اور چھوٹے جانوروں پر حملہ آور ہوتا ہے نہایت تیزی اور ساہرانہ صحت کے ساتھ۔ سبز مبا کا ایک عزیز کالا مبا بھی ہے جو افریقی سانپوں میں سب سے بڑا اور زہریلا سانپ خیال کیا جاتا ہے۔ اس سانپ کا انداز بہت جارحانہ ہے اور اپنے شکار کرنے والے کا استقبال کھلے منہ اور اٹھے سر کے ساتھ کرتا ہے جس سے اس کے عزائم کا پتہ چلتا ہے۔ سبز مبا کے برخلاف یہ زمین پر اکثر دیکھنے میں آتا ہے۔ جبکہ یہ اپنا گھر پہاڑ کے شگاف یا جانوروں کے چھوڑے ہوئے سوراخوں میں بناتا ہے۔

اس کی ایک قسم گراس سانپ Grass Snake ہے جو زہریلا نہیں ہوتا۔ یہ سانپ بکثرت یورپ، ایشیا اور شمالی امریکا کے درختوں، زمینی حصوں اور پانی کے علاقوں میں پایا جاتا ہے۔ گراس سانپ قدیم دنیا کا باسی ہے اور یورپ اور ویلز کے اکثر علاقوں میں ملتا ہے گو اس کا نام اس کے زمینی تعلق کی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن یہ ماہر پیراک ہے اور دلدلی علاقوں دریاؤں اور جھیلوں کے قریب ساتھ ہی خشک جگہوں میں بھی ملتا ہے۔ یہ مختلف رنگوں کا ہے اور کالے رنگ سے لے کر بھورے رنگ تک، عام طور پر یہ سبزی مائل، گردن کے اطراف زرد رنگ، سیاہ اور سپید پیٹ کا جانور ہے۔ جب اس پر حملہ کیا

جائے تو یہ نہایت تیز بدبو خارج کرتا ہے اور اپنا سر نکال کر تحفظ کا سامان کرتا ہے۔

سانپ کی حیثیت دنیا کے اکثر جاہلی مذہبوں میں ایک دیوتا کی مانی گئی ہے اور اس کی پوجا بڑی کثرت سے کی گئی ہے یہاں تک کہ مغربی فاضلوں کا خیال ہے کہ اس سے بڑھ کر کسی اور جانور کی پرستش نہیں ہوئی ہے۔ ہندوستان میں بھی ساون کی ۵ تاریخ کو ناگ پنچمی، ناگ دیوتا کی پوجا کا دن، ایک مشہور تہوار ہے اور شیش ناگ ہندوؤں کا ایک مشہور دیوتا ہوا ہے قدیم مصری مذہب میں بھی اس کی پوجا ہوتی تھی۔ اور اس کی مورتیاں جابجا رکھی رہتی تھیں۔

اژدہا یا چیت (چھوٹا اژدہا) افریقہ، ایشیا اور آسٹریلیا تینوں براعظموں کے گرم حصوں میں پایا جاتا ہے۔ گو اس کا خاص وطن ہندی چین اور جزائر ملایا کے علاقے ہیں۔ اس کی جلد چمکیلی ہوتی ہے جس پر خوشنما چتیاں پڑی رہتی ہیں اور تیس تیس فٹ تک کا پایا گیا ہے۔ یہ جنگل میں عام طور پر چپ چاپ پڑا رہتا ہے اور جہاں کوئی چھوٹا چوپایہ، بکری، ہرنی وغیرہ یا پرندہ قریب آگیا، بس دفعتہً اس پر حملہ آور ہوتا ہے۔ اور بجائے کاٹنے کے اسے اپنے حلقے میں لے کر اس زور سے دباتا ہے کہ اس کی ہڈیاں، پسلیاں چور چور ہو جاتی ہیں۔ اسے یوں مار کر پھر اسے اطمینان سے آہستہ آہستہ کھاتا رہتا ہے۔ اس کی عمر خاصی طویل بتائی گئی ہے اور اس کی مادہ سو سو انڈے دیتی رہتی ہے اور انہیں دو دو مہینے تک سیتی رہتی ہے۔

سانپ ہندوستان اور پاکستان کا ایک معروف ترین جانور ہے جس کا نام ہی دلوں میں دہشت اور ہیبت پیدا کر دیتا ہے۔ تمام دنیا میں اس کی کوئی ڈھائی ہزار اقسام پائی جاتی ہیں۔ ان میں سخت زہریلے صرف ۲۵۰ ہیں اور باقی میں سے ۲۰ نیم زہریلے ہیں۔ ان کے علاوہ جتنے سانپ ہیں سب بے ضرر ہیں۔ سانپ کی آنکھیں ہمیشہ کھلی رہتی ہیں اس لیے کہ اس کے پپوٹے نہیں ہوتے اور سانپ کی نظر میں ایک خاص کشش ہوتی ہے۔ اس کے کان بھی نہیں ہوتے۔ اس کے پیر نہیں ہوتے اور یہ اپنی پسلیوں کے بل زمین پر بڑی تیزی سے پیچ کھاتا ہوا چلتا ہے۔ یہ گوشت خور ہے اور اس کی عام غذا چوہے، مینڈک، چھپکلی اور چھوٹے سانپ وغیرہ ہوتے ہیں۔ اس کے کاٹنے سے جانیں ضائع ہوتی رہتی ہیں۔ اس کا زہر ان گلٹیوں یا غدودوں میں ہوتا ہے جو اس کے دانتوں کی جڑوں میں ہوتی ہیں۔ اس کے ڈستے ہی انسان کے حواس اور قوت گویائی سلب ہونے لگتی ہے، جسم سُن اور خون جمنے لگتا ہے۔ ہندوستان میں اس کے زہر کا بہترین علاج اب تک تمباکو کو سمجھا گیا ہے خصوصاً حقے کی کیٹ۔

سانپ کی اکثر قسمیں انڈے دیتی ہیں لیکن بعض سنپولے بھی جنتی ہیں۔ عام طور پر یہ ایک زمین پر رینگنے والا جانور ہے لیکن اس کی بعض قسمیں درختوں پر رہتی ہیں، پانی میں تیرتی ہیں اور بعض ہوا میں اڑتی ہیں۔[۵]

رموزِ بیخودی

کلیات اقبال، فارسی، اشاعت چہارم ۱۹۸۱ء

باز چوں با صعوہ خو گر می شود
از شکارِ خود زبوں تر می شود ص ۱۲۷

"صُعوہ" Wagtail

ممولا چھوٹا سا چھریرا پرندہ ہے۔ اس کی غذا کیڑے مکوڑے ہیں۔ یہ پرندے زیادہ تر چشموں، جھیلوں اور ساحلی علاقوں میں دیکھنے میں آتے ہیں۔ ممولا اپنی دم اوپر نیچے کرتا رہتا ہے اور یہ کیفیت ہر وقت دیکھنے میں آتی ہے۔ ممولا مزاجاً نقل مکانی کرتا ہے۔ ممولے یوریشیا اور افریقہ کے معتدل علاقوں میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔ ان کی بعض اقسام جنوب مشرقی ایشیا میں سرمای کا موسم گزارتی ہیں۔ ممولوں کی ایک قسم ایسی بھی ہے جسے مچھلیاں بہت پسند ہیں گویا مچھلیاں ان کی مرغوب غذا ہیں۔ یوریشیا کا ممولا بالعموم اپنی دم کو حرکت نہیں دیتا۔ اس کا مزاج عام طور پر دوسرے ممولوں سے قدرے مختلف ہوتا ہے اور اگر جنبش بھی دے تو اوپر نیچے کے بجائے کسی قدر گول دائرے میں حرکت کرتا ہے۔ افزائش نسل سے قبل ممولا غول پسندی کا ثبوت دیتا ہے۔ موسم سرما میں ان کی نقل مکانی ایک ساتھ اور بڑی تعداد میں ہوتی ہے۔ ممولا اپنا گھونسلا زمین پر بناتا ہے اور یہ زم و نازک گھاس پھوس، پر اور بالوں کا ہوتا ہے۔ یہ دوسرے پرندوں کا گھونسلا بھی استعمال کر لیتا ہے۔ یہ چار سے سات تک انڈے دیتا ہے۔ ممولوں میں نر بھی بطور انڈے نکالنے میں مدد کرتا ہے۔[۴۵]

دلدل اندیشہ ات طوطی پرست
آنکہ گامش آسمان پیما و راست ص ۱۴۲

"دُلدُل"

حضرت علیؓ کی سواری کا جانور جسے رسول کریم صلعم نے عطا فرمایا تھا۔ بعض روایات میں اسے خچر کہا گیا ہے اور کہیں اسے گھوڑا بتایا گیا ہے۔ اس پر اتفاق ہے کہ یہ رسول اکرم صلعم کا عطا کردہ جانور تھا۔ وہ سفید مائل بہ سیاہی خچری جو حاکم اسکندریہ نے رسول مقبولؐ کو نذر میں دی تھی اور آپؐ نے حضرت علیؓ کو عطا فرمائی تھی۔[۴۶]

"طُوطی" Parroquet

توتی ایک خوش آواز چھوٹی سی چڑیا کا نام ہے۔ جو توت کے موسم میں اکثر دکھائی دیتی اور شہتوت کمال رغبت سے کھاتی ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے اس کا نام توتی رکھا گیا ہے۔ عرب نے اس کا املا طوطی کر لیا ہے۔[۴۷]

پیامِ مشرق

(کلیاتِ اقبال، فارسی، اشاعت چہارم ۱۹۸۱ء)

عقاباں را بہائے کم نہد عشق
تذرواں را بہ بازاں سر دہد عشق ص ۱۹۶

عُقاب Eagle

بڑے شکاری پرندے جنہیں عقاب کہا جاتا ہے، ان کی تقسیم اس نوع کی ہے کہ ان کے ہم جنس ایسے ہی پرندوں پر مشتمل ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ شاہانہ انداز گولڈن (سنہری) عقاب کے ہیں جو قطب شمالی میں قیام پذیر ہوتا ہے اور کبھی کبھی یوریشیا اور شمالی امریکا کے بڑے پہاڑی علاقوں میں دیکھنے میں آتا ہے۔ اس کی نایابی کی اصلی وجہ تمام نہاد شکاریوں کی اندھا دھند شکار کی ہوس ہے۔ سنہری عقاب بلاشبہ ایک بڑا شکاری ہے جو اپنے طاقتور پنجوں سے خرگوش، مختلف قسم کی گلہریاں مارموٹ Marmot وڈچک Woodchuck اور عام گلہری کا شکار کرتا ہے۔ ایشیا میں اسے شکار کے لیے سدھایا جاتا ہے اور اس سے بہت شکار کیا جاتا ہے بشمول بھیڑیے کے۔ سنہری عقاب رومیوں کے اقتدار کی علامت خیال کیا جاتا تھا۔ اس کا وجود فتح کی نشانی پر منتج ہوتا ہے ہر رومی جم غفیر میں۔ رومی اسے عقیلا Aquila کہتے ہیں اپنی اصلی کی وجہ ہے۔

سنہری عقاب طویل العمر پرندہ ہے۔ اور جہاں یہ ایک مرتبہ اپنا گھونسلا بنا لیتا ہے، وہاں سالہا سال قیام کرتا ہے۔ گو یہ بعض اوقات درختوں میں گھونسلا بنا لیتا ہے۔ لیکن اس کا پسندیدہ آشیانہ ڈھلوان چوٹی پر ہوتا ہے۔ جہاں پہنچنا آسان نہیں ہوتا۔ عقاب اپنا گھونسلا بڑا اور بھاری بھرکم بناتے ہیں۔ شاخوں سے اور اس کی ہر سال دیکھ بھال کر کے اس کو مضبوط تر کرتے رہتے ہیں۔ یہ ایک جھول میں دو انڈے دیتے ہیں بعض اوقات ایک بھی۔ دوسرے شکروں کی طرح اس کے انڈے عام طور پر سفید ہوتے ہیں مختلف رنگوں کے بھورے دھبوں کے ساتھ۔ مادہ زیادہ تر انڈے نکالنے کا کام کرتی ہے لیکن نر بھی اس میں مختصر وقفوں کے لیے اس کی مدد کرتا رہتا ہے۔ یہ عمل چھ ہفتے جاری رہتا ہے۔ دونوں نر اور مادہ اپنے بچوں کو غذا فراہم کرتے ہیں۔ لیکن اس میں غالب حصہ نر کا ہوتا ہے مادہ کے مقابلے میں۔ نر بسا اوقات اپنے بچوں کی پرورش میں لگا رہتا ہے۔ اس کے بچے کم سے کم گیارہ ہفتے گھونسلے میں رہتے ہیں۔ تب کہیں جا کر پرواز کے قابل ہوتے ہیں۔

ریاست ہائے متحدہ امریکہ کا قومی پرندہ بالڈ عقاب Bald Eagle ہے جو سنہری عقاب کے مقابلے میں کم تر ہے عادات و اطوار میں لیکن دیکھنے میں کم تر نہیں۔ یہ بھی شکار کرتا ہے اپنے لیے خرگوش وغیرہ کا۔ سنہری عقاب کی طرح یہ بڑے جانوروں کے شکار پر قادر نہیں لیکن بڑے شکاریوں میں ہر قسم تک اس کی رسائی ہوتی ہے لیکن اس کی خاص غذا مچھلی ہے۔ بالڈ عقاب کی ایک پسندیدہ شاطرانہ چال یہ ہے کہ وہ ماہر ماہی گیر کو پریشان کر دیتا ہے اور مجبور کرتا ہے کہ وہ پانی سے اپنا جال باہر لے کر آئے جس پر عقاب اکثر جھپٹتا ہے قبل اس کے کہ مچھلی پانی میں داخل ہو۔

اگرچہ بالڈ عقاب کی پرورش پورے شمالی امریکا میں ہوتی ہے لیکن اب یہ وہاں تقریباً نایاب ہے اور رائج بکثرت الاسکا اور فلوریڈا میں پایا جاتا ہے۔ فلوریڈا میں گزشتہ سالوں میں اس کی افزائش بہت متاثر ہوئی ہے۔ لیکن اس کی وجوہ نامعلوم ہیں یقینی طور پر (یقینی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ ایسا کیوں ہے؟) اگرچہ اس کو وہاں تحفظ حاصل ہے اور بہت کم شکار کیا جاتا ہے

گو یہ طویل العمر ہے اور دو انڈے دیتا ہے مگر سالانہ شرحِ اموات کی تلافی کی طرف اس کا دھیان نہیں جاتا۔ درخت کی بلند شاخوں میں اپنا آشیانہ بناتا ہے۔ اور سال بہ سال وہاں جوڑے کے ساتھ قیام کرتا ہے۔ آبادی کے بڑھنے درختوں کو اکھاڑ پھینکنے کی وجہ سے اس کا آشیانہ تباہی کی زد میں آجاتا ہے جس کی وجہ سے اس کی افزائش پر بُرا اثر پڑتا ہے۔ مزید براں ڈی ڈی ٹی کا چھڑکاؤ بھی اس کے لیے مضرت رساں ثابت ہوا ہے۔ نوجوان سال عقابوں کو شمال کی جانب پرواز کرتے دیکھا گیا ہے کینیڈا کے لیے اپنے گھونسلے چھوڑ کر۔

اسی جنس میں بالڈ عقاب کے ساتھ ساتھ ایک بڑی تعداد دوسرے عقابوں کی بھی ہے جنہیں عام طور پر دریائی عقاب کہا جاتا ہے۔ یہ سب ملتے جلتے ہیں۔ یہ سفید سر یا دم کے لحاظ سے بہت زیادہ مشابہ ہیں۔ بعض اقسام ان کی سفید سر یا سفید دم سے بے نیاز ہیں۔ بعض کے صرف سفید دم ہوتی ہے۔ ایک افریقہ میں ہے تو دوسرا مڈغاسکر میں اور تیسرا ملائی علاقوں اور سلیمان جزائر میں۔ ایک چوتھا سفید دم کا بحری عقاب ہے جو گرین لینڈ اور آئس لینڈ سے ہوتا ہوا سائبیریا تک پہنچتا ہے۔ یہ عقاب کے شائقین کے لیے ایک معمّا بنا ہوا ہے عقاب بحری کے طور پر، ایک ایسی اصطلاح ہے جو مدت سے متروک ہے اور کہیں استعمال بھی نہیں کی گئی۔ حالانکہ یہ ہے کہ پرندوں کے مطالعے کے ماہرین نے بھی اسے استعمال نہیں کیا۔

یہاں قابلِ ذکر ایک اور عقاب بھی ہے جسے ہارپی عقاب Harpy Eagle کہتے ہیں۔ یہ غارت گر جنگل کا باسی ہے۔ جنوبی میکسیکو سے ہوتا ہوا، ایمیزن کے جنگلات سے گزرتا ہوا جنوبی برازیل تک پہنچتا ہے۔ یہ قد آور اور کلغی دار پرند اپنے قبیلے میں سب سے مضبوط پنجوں کا جانور ہے۔ یہ طوطے کی قسم کے پرندوں کو کھاتا ہے۔ اس کی خاص غذا ایک سماقی باسی آئی Al ہے یا تین انگوٹھوں کا، ایک قسم کا دودھ پلانے والا جانور جس کے پیر پنجوں کی طرح ہوتے ہیں اور جو زیادہ تر درختوں پر رہتا ہے۔[۱]

اگر نہ بیمِ نداری بحر صحراست
اگر تری بہر موجش نہنگ است

نہنگ Crocodile (ص ۲۲۷)

اصلاً رینگنے والے جانوروں کو تین گروپوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ مگرمچھ، کچھوے، چھپکلی اور سانپ۔ چھپکلی اور سانپ کو ایک گروپ میں کیوں رکھا گیا ہے۔ یہ ایک الگ کہانی ہے۔ گھڑیال ان سب میں لمبا اور مضبوط ترین ہے۔ بعض ان میں بیس فٹ تک لمبے ہوتے ہیں، چھوٹے اپنے پیشروؤں کے مقابلے میں جن کی لمبائی ۸۰ فٹ تک ہوتی تھی۔ تمام مگرمچھ اتنے بڑے قد و قامت کے نہیں ہوتے۔ ان کی تقریباً بیس اقسام ہیں اور ان میں سے کچھ چھ یا سات فٹ سے ہرگز آگے نہیں بڑھتے اور یہ بھی ایک طویل مدت میں۔ ان کا آغاز بالکل معمولی طریق پر ہوتا ہے۔ ان کی ابتدا بطخ کے ایک انڈے کے مانند ہوتی ہے۔ مادہ مگرمچھ بڑی تعداد میں انڈے دیتی ہے ایک گھونسلے میں جسے وہ بناتی ہے اور یہ گھونسلا بھی کیا ہوتا ہے گویا پتیوں کا ایک ڈھیر

اور جب یہ ڈھیر ڈھے جاتا ہے یا منہدم ہوتا ہے، تو یہ باغبان کے کام آتا ہے کہ وہ اس کو سبزی اُگانے کے کام میں لاتا ہے۔ یہ اپنے گھونسلے میں انڈے سیتی ہے کوئی دو ماہ تک، بعض اوقات، ہمیشہ نہیں۔ بوڑھا مگرمچھ قرب و جوار پر نظر رکھتا ہے کہ اس میں کوئی خلل نہ ہو۔ ایسے موقع پر مادہ مگرمچھ اپنے نر پر سب سے زیادہ کڑی نگاہ رکھتی ہے جو شیرے سے بالاتر نہیں ہوتا کہ وہ اس کو لقمہ نہ بنالے۔ مگرمچھ کے بچے پیدائش کے بعد آٹھ یا دس انچ کے ہوتے ہیں اور جب وہ پیدا ہو جاتے ہیں تو اپنی دیکھ بھال خود کرتے ہیں۔ وہ اپنی ضروریات خود پوری کرتے ہیں اور کیڑے اور چھوٹی مچھلیوں کو اپنی غذا بناتے ہیں اور اگر ان کو کافی مقدار میں غذا ملے تو یہ جلد بڑھ جاتے ہیں۔ ان کے قد و قامت کا انحصار وافر غذا اور گرمی پر ہے۔ اگر ایک بچے کو چھوٹے سے تالاب میں رکھا جائے جو زیادہ گرم نہ ہو تو اس کی افزائش بہت کم ہوگی۔ شاید ایک انچ یا اس سے کم ایک سال کی مدت میں بہ نسبت اس کے کہ وہ ایک فٹ یا زیادہ بڑھے ایک سال میں۔ تمام رینگنے والے جانور گرم خطوں کے باسی ہیں اور ان کی نقل و حرکت اور غذا گرم موسم پر موقوف ہے۔ اگر ان کو گرمی نہ ملے تو یہ نقل و حرکت نہیں کر سکتے۔ حد یہ ہے کہ جامد ہو جائیں گے تا آنکہ ان پر موت واقع ہو جائے۔ یورپ کے سرد علاقوں میں یہ جانور سردی کے پورے موسم میں سوتے رہتے ہیں اور جوں ہی موسم گرم ہوتا ہے ان کی آنکھ کھلتی ہے اور ان میں زندگی کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں۔ ٹھنڈے علاقوں میں انہیں گرم رکھنے کے لیے مصنوعی گرمی کے انتظامات کرنے پڑتے ہیں۔

ایک مگرمچھ کے چار پیر ہوتے ہیں چھپکلی کی طرح۔ وہ بہت مضبوط نہیں ہوتے جو اس کو تیز اور دور تک جانے میں مدد دیں وہ زیادہ وقت پانی میں گزارتا ہے۔ اس کی دم بالعموم سادہ ہوتی ہے، لیکن خاصی گہری شروع سے آخر تک۔ اس طرح اس کو تیرنے میں مدد ملتی ہے۔ اور یہ مچھلی کی طرح تیر سکتا ہے۔ یہ اپنے شکار کے لیے زیادہ زحمت گوارا نہیں کرتا بلکہ آسان ترین طریقہ اختیار کرتا ہے۔ اس کی آنکھیں اور اس کے کان اس کے سر کے بہت قریب ہوتے ہیں۔ جب یہ بھوکا ہوتا ہے تو یہ پانی میں جاتا ہے۔ اس کے کان، ناک اور آنکھ کا حصہ برائے نام سطح سے اوپر رہتا ہے اور اس طرح یہ اپنے شکار کا انتظار کرتا ہے۔ بمشکل ہی یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ یہاں کوئی گھڑیال چھپا ہوا ہے۔ یہ اتنی خاموشی اور ہوشیاری سے اپنے شکار کے پاس پہنچتا ہے کہ اس کے وہم و گمان میں بھی نہیں ہوتا کہ یہاں کوئی مگرمچھ موجود ہے اور اسی خاموشی سے شکار کو پکڑتا ہے کہ انسان کا صید حیران رہ جاتا ہے۔ اور پھر اتنی شدت اور تیزی سے اس کو لے کر غائب ہو جاتا ہے۔ گوشت پھینک کر بھی اس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ عمل کچھوے کے ساتھ بھی جاری رہتا ہے اور یہ منظر لطف سے خالی نہیں ہوتا کہ کس طرح یہ ان کے سر کو پکڑتا ہے۔ گھڑیال بڑی خاموشی سے، ان جانے انداز میں، کچھوے پر حملہ آور ہوتا ہے۔ اور کچھوا بھی بڑی بے نیازی سے پیش آتا ہے تا آنکہ وہ حملہ کرے اور یہ اپنا سر اندر چھپا لے۔ پھر گھڑیال یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ اس کی تلاش میں نہیں تھا! یہ بڑا مکار اور پُرفریب جانور ہے۔ اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا پالتو ہونے کے باوجود۔

سب سے لمبے گھڑیال جزائر شرق الہند، ملایا اور آسٹریلیا میں پائے جاتے ہیں۔ اس کی لمبائی کوئی تیس فٹ تک ہوتی ہے اور یہ ہمیشہ دریا یا دلدلی علاقوں ہی میں نہیں رہتا بلکہ کبھی کبھار ان سے باہر بھی نکل آتا ہے۔ یہ خطرناک ترین گھڑیال ہے اور افریقی گھڑیال بھی اس سے کم نہیں جو دریائے نیل میں ہوتا ہے۔ شمالی امریکہ کا گھڑیال جو جنوب مشرقی علاقوں میں رہتا ہے، اتنا طویل ثابت نہیں ہوتا۔ نسبتہً "خوبصورت" ہوتا ہے اور ذہین بھی۔ اسے آسانی سے سدھایا جاتا ہے اور اس میں کچھ اس کے آثار بھی پائے جاتے ہیں، لیکن مالک یا خدمت گزار کے لیے اس کے یہاں جذبۂ شکر گزاری نہیں ملتا۔ اس کی کھال بڑی قیمتی شے ہے۔ اس سے خوبصورت صندوق (سوٹ کیس) اور جوتے بنائے جاتے ہیں۔ دو گھڑیال قابل ذکر ہیں ایک جنوبی چین کا، جو نسبتہً غیر اہم ہے سب سے عمدہ گھڑیال، ایک چھوٹا سا مغربی افریقہ کا ہے، یہ چھ فٹ سے زیادہ لمبا نہیں ہوتا اور دیکھنے میں بھی گھڑیال کم معلوم ہوتا ہے۔ یہ بھورے رنگ کا ہوتا ہے۔ عام طور پر گھڑیال خاکستری رنگ کا ہوتا ہے۔ مضبوط قد و قامت کا، چوڑے سر اور نمایاں گردن کا۔ اس کی آنکھ میں بڑا حسن پایا جاتا ہے، بڑی اور سیاہ مسکراتی ہوئی۔ اس میں رنگ بدلنے کی بڑی صلاحیت ہے۔ ایک دن پیلا ہے تو دوسرے دن گہرے بادامی رنگ کا، اور ایک مرتبہ بالکل ہی گہرے خاکی رنگ کا۔[۲۸]

دوسرے رینگنے والے جانوروں سے مختلف اس کی آواز زیر و بم کے درمیان کی چیز ہے۔

قبائے زندگانی چاک تا کے؟

چو موراں آشیاں در خاک تا کے؟ (ص ۲۴۵)

"مور" Ant

چیونٹی اپنی فہم و فراست، زیرکی و دانائی کے لیے ضرب المثل کا درجہ رکھتی ہے۔ چیونٹیاں چھوٹی بھی ہوتی ہیں اور بہت چھوٹی بھی اور بڑی بھی ہوتی ہیں، اور بڑے بڑے چیونٹے بھی ہوتے ہیں۔ ان کی اوسط عمر ۱ سال ہوتی ہے۔ اکثر سیاہ رنگ کی، بعض سادہ ہوتی ہیں اور آدھی سرخ اور بعض بالکل لال چیونٹے، بعض چیونٹیاں پردار بھی ہوتی ہیں۔ جانوروں میں ان کی ہمت اور مشقت معیاری خیال کی جاتی ہیں۔ ان کی ایک ملکہ ہوتی ہے جس کے حکم کے تابع سب ہوتے ہیں۔ زیادہ تر چیونٹیاں مادہ ہوتی ہیں اور کارکن اور سپاہی، ان کے نر زیادہ نہیں ہوتے۔ تھوڑی سی عمر پا کر مر جاتے ہیں اور ان کی ملکائیں اور کارکنائیں البتہ چھ چھ سات برس کی عمر پاتی ہیں۔ مٹھائی اور نمکین غذاؤں سے لے کر مُردار تک یہ سب کچھ کھا لیتی ہیں، اور اپنی زندگی بڑی سلیقہ مندی اور باقاعدگی کے ساتھ گزارتی ہیں۔ ان کے بل زیر زمین دوز ہوتے ہیں اور اندر ہی اندر بہت دور تک پھیلے ہوئے ہوتے ہیں اور ماہرین کا بیان ہے کہ ان کے اندر سڑکیں بنی ہوتی ہیں، نالیاں بنی ہوتی ہیں، پل بنے ہوتے ہیں اور صفائی کا پورا انتظام رہتا ہے ان کے اندر فوجی نظام بھی ہوتا ہے اور بہت سی چیونٹیاں سپاہ کا کام کرتی ہیں۔ ان کی اقسام اب تک پانچ ہزار سے زیادہ شمار کی جا چکی ہیں۔[۲۹]

زندگی سوز و ساز، بہ ز سکون دوام فاختہ شاہیں شود، از تپش زیر دام (ص ۴۴۴)

"فاختہ" Dove

جنگلی فاختہ کا ذکر دلچسپی سے خالی نہیں۔ اس کی پندرہ اقسام یوریشیا اور افریقہ میں پائی جاتی ہیں۔ یورپ کی جنگلی فاختہ شاعری اور عوامی گیتوں کی جانی پہچانی "شخصیت" ہے اور بڑی تعداد میں ہے۔ گو عام طور پر شکار کی جاتی ہے۔ چین کی فاختہ اب دنیا کے دوسرے خطوں میں بھی پائی جاتی ہے خاص طور پر ہوائی اور آسٹریلیا میں۔ بحر روم کے خطے کی ایک فاختہ ایسی ہے جو شمالی اور مغربی یورپ میں باغوں میں اپنا گھونسلا بناتی ہے اور جس کا شکار ممنوع قرار دیا گیا ہے۔[۲۲]

مست ترنم ہزار   طوطی و دراج و سار   (ص ۲۶۱)

"دُراج" Partridge

تیتر کا خاندان خاصا بڑا ہے۔ اس میں عام مرغیاں، کبوتر، بٹیر، فاختہ وغیرہ شمار کیے جاتے ہیں۔ اس کی ۲۰۸ اقسام کا حلقہ بہت وسیع ہے۔ یہ سلسلہ منقش ہوئے بچہ بمشکل گوریا (کنجشک خاور) سے بڑا ہوتا ہے سے لے کر قوی الجثہ آرگس تدرو اور مور جو اس قبیلے کے پرندوں کا سرخیل ہے تک پہنچتا ہے۔

یورپ، ایشیا و افریقہ کے لوے اور تیتر اور اسی نوع کے دوسرے پرندے ۹۵ اقسام پر مشتمل ہیں۔ یہ اتنے مختلف النوع ہیں کہ ان میں امتیاز کرنا مشکل ہے زیادہ تر یہ اوسطاً سادہ رنگ، چھوٹے سے درمیانہ قدوقامت کے پرندے، چھوٹے تر مضبوط تر زور آور، زیادہ بہتر امریکی نوؤں کے مقابلے میں۔ ان کے دانت دندانے دار نہیں ہوتے۔ ان کے جبڑے کے اوپر یا نیچے کا حصہ بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ ان میں زیادہ تر، اگرچہ سب نہیں، ساق کی پچھلی طرف پر رکھتے ہیں۔ یوریشیا کے زیادہ تر حصے افریقہ، آسٹریلیو ملائی خطوں میں منڈلاتے نظر آتے ہیں، ایک قسم کے تیتر کے ساتھ جو چکور سے مشابہ ہوتا ہے۔

تیتر خوش رنگ پرندہ ہے۔ بعض خوش رنگ نہیں ہوتے۔ اسے پالا جاتا ہے اور اسے لڑاتے بھی دیکھا گیا ہے۔ پالنے والے اس کی لڑائی میں بڑی دلچسپی لیتے ہیں۔ اس کا گوشت لذیذ ہوتا ہے اور موسم سرما میں اس کو لوگ کھاتے ہیں۔ تیتر کی خوش آوازی مسافر کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے۔[۲۳]

"سار" Starling

سار کو عرف عام میں مینا کہا جاتا ہے۔ یہ ایک کالا پرندہ ہے۔ پنجرے والے پرندوں میں مینا کا نام سرفہرست ہے۔ جو اپنی "باتوں" سے دل لبھاتی ہے۔ یہ ایشیائی پرندوں میں نہایت نمایاں ہے اور برصغیر ہند و پاک اور لنکا میں بکثرت ملتی ہے پہاڑی مینا قدرے مختلف ہے۔ رنگ روپ اور قد و قامت میں۔ پہاڑی مینا کہیں جنگل در جنگل جنگلوں میں شور مچاتی ہوئی روزی کی تلاش میں گھومتی ہیں اور پھلوں پر عام طور پر گزارہ کرتی ہیں۔ اس کی آواز کہیں کم سنائی دیتی ہے اور کہیں زیادہ۔ بعض اوقات اس کی آواز دوسرے پرندوں سے مشابہ ہوتی ہے اور کبھی کبھی ان سے مختلف بھی۔ مینا جب پنجرے میں ہو تو انسانی آواز کی نقل خوب کرتی ہے اور کوئی دوسرا اس کا مقابلہ نہیں کرتا۔

جنوبی ایشیا کی عام مینا دس انچ قد و قامت کی ہوتی ہے۔ خاکی اور سیاہ، اس کے بازوؤں پر دھبے ہوتے ہیں اور ایک چھوٹی سی کلغی۔ اور اس کی آنکھوں کے اردگرد زعفرانی رنگ ہوتا ہے۔ یہ بہت شور مچاتی ہے اور اپنی عادات و اطوار کے اعتبار سے بولنے والی مینا سے مختلف ہے۔ اس لیے لوگ اس میں کم دلچسپی لیتے ہیں اور اگر اسے پنجرے میں مقید کیا جائے تو یہ زیادہ عمر تک زندہ بھی نہیں رہتی ہے اور نہ صاحبِ خانہ سے مانوس ہوتی ہے اور اس میں پہاڑی مینا جیسی کشش و جاذبیت نہیں ہوتی۔ یہ دنیا کے مختلف ملکوں میں متعارف کرائی گئی ہے۔ اور وہاں اسٹارلنگ کے نام سے جانی جاتی ہے۔

اسٹارلنگ کی ۱۱۱ اقسام قدیم دنیا سے متعلق ہیں جن کے بڑے مراکز حبش اور ایشیائی خطے ہیں۔ ان میں بعض خاندان ایسے ہیں جو پورے طور پہ جانے پہچانے ہیں مگر ان کی خاندانی قدامت متعین نہیں۔ سار اغلباً ترغہ Thrush کے خاندان سے تعلق رکھتے ہیں۔ قدیم ترین عضوریہ ڈھانچے اور سار اور ترغہ کے مابین کا تعین میں مدد دیتے ہیں۔

یہ سال میں ایک مرتبہ پر گرتا ہے۔ بچوں کو جنم اور تربیت دینے کے فوراً بعد۔ لفظ اسٹارلنگ (سار) کے معنی چھوٹے ستارے کے ہیں اور ان میں زیادہ چھوٹے اسٹارلٹ Starlet کہلاتے ہیں۔ ان کے تازہ پروں کے سروں پر پیلے رنگ کے دھبے بتدریج موسمِ سرما میں رخصت ہو جاتے ہیں۔ بہار میں جا کر یہ چمکدار سیاہ رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ چونچ کا رنگ بھی عام سار میں بدلتا ہے۔ جب وہ موسمِ بہار میں بچوں کی پرورش اور تربیت کرتے ہیں۔

اگرچہ سار اپنی پیدائش کے اعتبار سے جنگلی پرندہ ہے لیکن ان میں بہت کم جنگلی علاقے میں رہتے ہیں۔ اکثر شہروں کی کھلی فضا میں رہنا پسند کرتے ہیں۔ ان کی عام جنس انسانوں سے مانوس ہے اور بکثرت زرعی علاقوں میں رہتے ہیں۔ ان کی خاص غذا کیڑے مکوڑے اور پھل ہیں لیکن جہاں انسانی آبادی کے قریب رہتے ہیں وہ اپنی غذا کے انتخاب میں محتاط ہیں اور متنوع غذا کے شائق ہیں جس میں چڑیوں کے انڈے اور باورچی خانے کا استعمال شدہ سامان شامل ہے۔

معروف مینا گزشتہ صدی میں دنیا کے مختلف علاقوں میں متعارف کرائی گئی۔ اس نے اپنے قدم مضبوطی سے جمائے جنوبی افریقہ، ہوائی، نیوزی لینڈ، آسٹریلیا اور بہت سے جزائر بحرالکاہل، ہند اور جنوبی اوقیانوس کے جزائر میں۔ ۱۹۰۰ء کے لگ بھگ کلغی والی مینا جنوب مشرقی ایشیا کی، متعارف ہوئی وکوور اور برٹش کولمبیا میں۔ اس وقت برٹش کولمبیا میں تقریباً بیس ہزار مینائیں موجود ہیں اور ان کی تعداد میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ میناؤں کا ہجوم کیلیفورنیا کے باغات کے لیے ایک بڑا خطرہ ہے۔

سار خاندان میں گھونسلا بنانے کی عادت ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ لیکن ان میں اکثر کا مطالعہ کیا گیا تو پتہ چلا کہ نر اور مادہ میں تعلق خاطر بہت ہوتا ہے۔ اور دونوں مل جل کر فرائض گھونسلا بنانے میں ادا کرتے ہیں۔ ان کے انڈے عام طور پر سبزی مائل ہوتے ہیں اور بعض کے سفید بھی۔ بہت سے خاندانوں میں یہ انڈے بھورے دھبے والے ہوتے ہیں ان کا طول دو سے تین انچ ہوتا ہے۔ لیکن عام طور پر تین سے پانچ بچے دیتے ہیں۔ زیادہ تر سار اپنے گھونسلے سوراخوں میں بناتے ہیں

اور بعض درختوں میں سوراخ بناکر رہتے ہیں یا تو قدرتی طور پر بنے ہوئے سوراخ یا دوسرے پرندوں کے چھوڑے ہوئے ٹھکانے ہد ہد وغیرہ کے۔ کچھ ڈھلوان چٹانوں میں رہتے ہیں یا دیواروں کے طاقچوں میں۔ کچھ بند اور پشتوں میں سکونت اختیار کرتے ہیں۔ وہ سار جن کا تعلق بنی نوع انسان سے ہے وہ عمارتوں میں اپنی قیام گاہ بناتے ہیں جہاں کہیں موقع ملتا ہے۔ یہ ماہر ہیں اپنا آشیانہ بنانے میں گرجے گھر کے گھنٹے، مینار اور اٹیک میں۔ بعض سار اپنا گھونسلا بیا جیسا بناتے ہیں[۲۴۵]

تن نرم و نازک بہ تیہو گذار
رگ سخت چوں شاخ آہو بیار[۲۴۷]

"تیہو" Quail

تو۔ لووں کا خاندان اس قدر متنوع ہے کہ اس کی قدرتی تقسیم ایک مسئلہ بنی ہوتی ہے۔ لیکن تین ایک ہی طرح کے ایسے خاندان ہیں جنہیں بعض خصوصیات کی بنا پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ امریکا کے لوے، امریکا، افریقہ اور یورپ کے لوے اور تیتر اور خالص تدرو اور مور۔

امریکا کے لوے درمیانے اور چھوٹے قد کے پرند ہیں بمشکل ایل مرغ سے بڑے۔ ان پر تدرو اور تیتر جیسے پر نہیں البتہ دندانے دار دانت ہوتے ہیں جو دوسرے دو خاندانوں میں مفقود ہیں۔ اس کی ۳۳ اقسام دس قبیلوں میں منقسم جنوبی کینیڈا سے شمالی ارجنٹینا تک پائی جاتی ہیں۔

امریکا کے اصل لوے جو ان میں بہت معروف ہیں، باب وائٹس Bobwhites ہیں۔ مشرقی اور جنوبی جھاڑی دار علاقوں میں گھومتے پھرتے نظر آتے ہیں اور کیلیفورنیا کے کلغی دار لوے بحرالکاہل کے ساحل تک دیکھنے میں آتے ہیں۔ یہ دونوں (خاندان م اقسام) دوسرے لووں کی طرح شکار کے ہر ولعزیز پرند ہیں کتے ان پر حملہ آور ہوتے ہیں لیکن یہ تیز رفتاری سے سیدھے اڑتے ہوئے چلے جاتے ہیں اور اس طرح شکاری کے لیے بڑی آزمائش ثابت ہوتے ہیں۔ یہ اندرون ملک رہتے ہیں اور حقیقتاً ایک عمدہ غذا ہیں۔

ان پرندوں کی قیام گاہ کا شہری آبادیوں میں تبدیل ہونا، اور ان کا انسانوں سے مانوس ہونا، ایک خوش آئند علامت ہے یہ زیادہ آسانی اور سہولت سے کم آباد علاقوں میں رہتے اور اڑتے پھرتے ہیں، اور انھوں نے خوش الحان پرندوں کا درجہ حاصل کر لیا ہے اور بعض تو شہری پارکوں میں بھی آجاتے ہیں، باب وائٹ لوے سیٹی کی آواز سے متوجہ کرتے ہیں، گویا اپنی آمد کا اعلان کرتے ہیں۔ امریکا کے مشرقی اور جنوبی شہروں میں اتنی کثرت سے ہو گئے ہیں کیونکہ ان کا شکار ممنوع قرار دیا گیا ہے اس طرح سے کے لوے جھنڈ کے جھنڈ باغوں میں آتے ہیں گو کم سدھائے ہوئے۔ سان فرانسسکو کے باغات اور مغربی ساحلی شہروں کے لوگوں کی توجہ کا مرکز بن گئے ہیں۔

کیلیفورنیائی لوا اور باب وائٹ لوا دونوں کو نیوزی لینڈ میں متعارف کرایا گیا، حیرت زدہ نتائج کے ساتھ۔

پہلے کیلیفورنیائی لوے کو ۱۸۹۵ء میں شمالی جزائر میں بھیجا گیا اور اس عمل کو آئندہ سالوں میں برابر جاری رکھا گیا۔ یہ پرندے وہاں کے سازگار ماحول میں خوب پھلے پھولے اور صدی کے ختم ہوتے ہوتے اتنا کثیر تعداد میں ہو گئے کہ اس علاقہ میں کر ان کا شکار کر کے بازار میں فروخت کیا گیا اور سیخ بستہ انگلستان کو درآمد کیے گئے۔ آج بھی یہ لوا بکثرت دیکھا جاتا ہے۔ شمالی جزائر کے خاردار جھاڑی کے علاقوں میں، ان کے جھنڈ کے جھنڈ آکلینڈ اور سان فرانسسکو کے خوبصورت پارکوں میں منڈلاتے نظر آتے ہیں۔ شمالی جزائر میں باب وائٹ لوے ۱۸۹۸ء اور ۱۹۰۵ء کے درمیان بھیجے گئے۔ یہ پرندے وہاں پروان چڑھ سکے۔ اور آئندہ سالوں میں بتدریج کم ہوتے گئے۔ اکا دکا ادھر ادھر دیکھنے میں آ جاتے ہیں، بمشکل اپنے وجود کا ثبوت دینے کے لیے۔

امریکا کے لوے نقل مکانی نہیں کرتے اور وہیں رہتے ہیں جہاں پائے جاتے ہیں۔ بجز مغرب کے ان پہاڑی علاقوں کے پرندوں کے جو موسم کی تبدیلی کے ساتھ نقل مکانی کرتے ہیں، جبکہ کچھ لوے چند میل کا فاصلہ طے کرتے ہیں، اپنی جائے پیدائش سے، اپنی پوری زندگی میں، اس لیے ان میں مقامی اثرات کا پایا جانا ایک فطری بات ہے۔ ان کے رنگ روپ اور قد و قامت میں، جب یہ صورت مستحکم اور نمایاں ہو جائے تو ان کا اپنا ایک مستقل مقام بن جاتا ہے۔ باب وائٹ کی چار اقسام ریاست ہائے متحدہ امریکا میں تسلیم شدہ ہیں اور چودہ اقسام مزید کیوبا، میکسیکو اور گوئٹے مالا میں موجود ہیں۔ یہ سب رنگ روپ اور قد و قامت میں ایک دوسرے سے قدرے مختلف ہیں۔

مختلف قیام گاہوں، مغربی میدانوں اور پہاڑی علاقوں کے لوے خاکستری رنگ کے ہیں اور ان کے قبیلے یا خاندان کے دیگر لوے کلغی دار اور سیاہ دھاریوں یا نشانات سے مزین ہوتے ہیں ان میں سب سے بڑا اور سب سے خوبصورت پہاڑی لوا ہے، بعض وقت کلغی دار لوا کہلاتا ہے۔ بکثرت ملتا ہے۔ متوسط بلندیوں میں جنوبی راکی پہاڑوں میں۔ انہیں جیسے دوسرے پرند ہیں جو مشرقی پہاڑیوں، فلوریڈا اور نویڈا کے میدانوں میں پائے جاتے ہیں۔ سفید سر اور بازو والے یہ چار ہزار سے نو ہزار فٹ کی بلندی پر اپنا آشیانہ بناتے ہیں۔

لوا ایک زوجی پرندہ ہے اور سب زمین پر گھونسلا بنا کر رہتے ہیں۔ یہ بڑی تعداد میں بچے دیتے ہیں۔ ایک جھول میں بارہ سے پندرہ انڈے دیتے ہیں۔ بعض گرم علاقوں میں ان کی افزائش اس سے بھی زیادہ ہے۔ سرد علاقوں میں ان کی افزائش نسبتاً کم ہے۔ تمام لوے زمین پر مضبوط قیام گاہ بناتے ہیں۔ عام طور پر سبزے میں چھپی ہوئی۔ تعمیر آشیاں اور بچوں کی پرورش کا فریضہ مادہ انجام دیتی ہے لیکن نر مدد کرتا ہے اور بچوں کی نگہداشت کی ذمہ داری سنبھالتا ہے۔ انڈے سینے کی مدت مختلف اقسام کے پرندوں میں مختلف ہوتی ہے۔ مثلاً ۲۱ سے ۲۵ دن تک۔ بعض بچے تیزی سے بڑھتے ہیں اور بہت جلد اپنی خوراک فراہم کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ ان کے بازوؤں کے پَر اتنی تیزی سے بڑھتے ہیں کہ ایک ہفتے کی قلیل مدت میں تھوڑا تھوڑا فاصلہ طے کرنے لگتے ہیں۔

لوے معمولاً قبیلوں میں رہتے ہیں جوں ہی بچہ جوان ہوتا ہے قبیلے آپس میں مل جاتے ہیں۔ بعض اوقات اچھا خاصا قافلہ بن جاتا ہے۔ وہ خزاں اور موسم سرما میں غول کی شکل میں رہتے ہیں۔ باب وائٹ مشہور ہے اپنی اس عادت میں کہ قافلوں کے ساتھ رات میں بسیرا کرتا ہے چھوٹے تنگ حلقے میں۔ یہ پرندے آپس میں گھل مل جاتے ہیں زمین پر جن کی دم اندر اور سر باہر ہوتے ہیں۔ مغربی لوے زیادہ تر جھاڑیوں میں رات بسر کرتے ہیں یا نچلے درختوں میں زمینوں کی بجائے۔ یہ مغربی لوے قابل اعتماد پرندے نہیں ہوتے کہ خطرے کے وقت تیز دوڑ کر اڑ جاتے ہیں۔ ان میں بہتوں کو خوراک کے لیے پکڑا جاتا اور بازار میں فروخت کیا جاتا تا آنکہ قانون نے یہ صورت حال بدل ڈالی۔

اصلی لووں میں سب سے چھوٹا لوا چھوٹے منقش لوے ہیں جنہیں بعض اوقات نیلا لوا کہا جاتا ہے۔ ایک جنس پورے جنوبی افریقہ میں پائی جاتی ہے اور دوسری نوع جنوبی ایشیا سے لے کر ہندوستان سے چین، ارکی ناوا فلپائن، انڈونیشیا سے آسٹریلیا تک دیکھنے میں آتی ہے۔ چھوٹی چھوٹی چڑیاں جو شکل گوریا سے بڑی ہوتی ہیں۔ منقش لوے کشادہ میدانوں اور گیاہستان میں رہتے ہیں اور اتنی بڑی تعداد میں کہ انہیں ان جگہوں سے خارج کرنا آسان نہیں۔ تاہم جب وہ جھنڈ کی شکل میں تیزی سے اڑتے ہیں تو ان کی یہ پروازیں بڑی ناہموار اور لغزش سے معمور ہوتی ہیں۔ ان میں زیادہ مقامی پرندے ہیں۔ لمبی مسافت طے کر کے غذا کی تلاش میں جاتے ہیں۔

کوٹرنکس Coturnix جنس کے لوے اپنی بعض خصوصیات کی بنا پر نہایت ممتاز ہیں۔ اس قبیلے کے معروف ترین پرندے یوریشیا کے نقل مکانی کرنے والے لوے ہیں۔ ایک چھوٹا بھورے رنگ کا لوا جو باب وائٹ سے بہت چھوٹا ہوتا ہے قابل ذکر ہے۔ جن پرندوں کی پرورش یورپ اور مغربی ایشیا میں ہوتی ہے وہ نقل مکانی کرتے ہیں جنوب سے بحیرہ روم کو عبور کرتے ہوئے شمالی افریقہ میں۔ پہلے پہل یہ نقل مکانی برائے نام تھی تقریباً نہ ہونے کے برابر۔ اس کا ثبوت انجیل سے ملتا ہے کہ ایک ایسی نقل مکانی صحرائے سینا میں ہوئی جہاں بنی اسرائیل نے انہیں دو دن اور ایک رات رکھا ایک محقق نے انجیل کے حوالے سے بتایا ہے کہ بنی اسرائیل نے کوئی نوے لاکھ بٹیریں (لوے) موت کے گھاٹ اتاریں۔

بڑی تعداد میں لووں (بٹیروں) کی پروازیں انیسویں اور بیسویں صدی میں جاری رہیں۔ جہاں بازار میں ان کی فروخت اور عدم تحفظ کی وجہ سے کوٹرنکس تقریباً نایاب ہو گئے۔ اس صدی کے آغاز میں مصری انہیں بیس لاکھ کی تعداد میں برآمد کرتے رہے۔ یہ تعداد ۱۹۲۰ء میں تیس لاکھ تک پہنچ گئی۔ ۱۹۳۰ء تک بڑے جھنڈ ان کے ناپید ہو گئے۔ اسی طرح نقل مکانی دوسرے علاقوں میں بھی ہوئی۔ مشرقی ایشیا میں ۱۹۲۰ء کے لگ بھگ بٹیروں کا قتل عام لاکھوں افراد کے ہاتھوں ہوا جہاں وہ جمع تھیں بندرگاہ آرتھر پر زرد دریا کو عبور کرنے کے لیے۔

جاپانیوں نے کوٹرنکس لووں کو کامیابی سے پالا اور ان کی تعداد میں غیر معمولی اضافہ کیا انڈے دینے والے پرندوں کی شکل میں۔ جاپانی انفرادی طور پر انہیں ان کے قد و قامت جیسے پنجروں میں رکھتے ہیں۔ اس طرح مفید انفرادی پرندے جال

میں دو سو انڈے دیتے ہیں ۔ یہ خوبصورت چھوٹے انڈے ، خوشنما دھبوں سے مزین ، گہرے سرخ اور خاکی انڈے نیویارک کے بازاروں میں زیادہ ملتے ہیں مرغی کے انڈوں کے مقابلے میں ۔

چونکہ انہیں آسانی سے حاصل اور مقید کیا جا سکتا ہے لہٰذا متعدد کوششیں کی گئی ہیں انہیں شمالی امریکہ میں متعارف کرانے کی ۔ کاروباری نقطۂ نظر سے جدید ترین کوشش ۱۹۵۰ء کے وسط میں کی گئی جہاں ہزاروں کی تعداد میں بٹیریں جنوبی ریاستوں میں پہنچائی گئیں ۔ گو کچھ پرندوں کو کامیابی سے پرورش کیا گیا آغاز کار میں ، انجام کار ایسی ہر کوشش ناکام ثابت ہوئی ۔ جن پرندوں نے خزاں میں نقل مکانی کی وہ پھر واپس نہ آئے جنہیں خلیجی ریاستوں میں بسایا گیا شاید وہ خلیج میکسیکو میں جا کر فنا ہو گئے ۔

یوریشائی لوے کا قریبی عزیز نقل مکانی کرنے والا ہارلی کوئن لوا Harliquin Quail جنوبی افریقہ کا مکیں جس کا سر ، گلا اور سینہ چمکدار سیاہ سفید اور کتھئی رنگ کی دھاریوں سے مزین ہوتا ہے ۔ یہ پرندے موسمی پروازوں میں بڑے بے اعتدال واقع ہوئے ہیں ۔ بعض وقت یہ کسی علاقے میں بکثرت آ جاتے ہیں ، ہر جگہ بچے دیتے ہیں اور چند ہفتوں میں غائب ہو جاتے ہیں ۔ ان کی پروازیں بارش کی رہین منت معلوم ہوتی ہیں ۔ ان کا ایک قریبی عزیز آسٹریلیا میں عام طور پر پایا جاتا ہے ۔ ان کا ایک خاندان نیوزی لینڈ میں دیکھا گیا لیکن ۱۸۷۰ء سے وہاں بھی مفقود ہے ۔

تمام دنیا میں لوے اپنی خوش الحانی کے لیے مشہور ہیں ۔ یوں دیکھنے میں سادہ اور بے رنگ معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا گانا دل کو موہ لیتا ہے ۔ یہی وہ پرندہ ہے جس نے شعراء سے لازوال ، ابدی نغمے لکھوائے ہیں ۔ ان میں شیلی ، ورڈز ورتھ اور ٹینی سن سرفہرست ہیں ۔ ایسا کیوں ہے ؟ اس کے لیے موسم بہار کی ایک صبح گندم کے کھیت میں جا کر دیکھئے آپ دیکھیں گے کہ ایک چھوٹا سا پرندہ آپ کے قدموں کے قریب آتا ہوا دکھائی دے گا اور پھر آسمان کی بلندیوں میں پرواز کرتا ہوا نظر آئے گا اپنی خوش گلوئی کے ساتھ ۔ یورپی اقوام نے اسے اپنا محبوب بنایا ہے اور اس کے نغمے اپنے ادبیات کے ذریعے پوری دنیا کو سنائے ہیں ۔[۶]

عقاب دور بیں جوئینہ را گفت
نگاہ ہم آنچہ می بینم سراب است ص ۲۷۸

جُوَیْنہ Swan

راج ہنس ۔ آبی پرندوں میں اس خاندان کی بڑی کثرت ہے ۔ یہ پرندے پانی میں رہ کر بڑی عافیت محسوس کرتے ہیں اور وہیں آبی پودوں کو اپنی غذا بناتے ہیں اور جب پانی سے باہر ہوں تو گھاس اور غلہ ان کی محبوب غذا ہے ۔ ان کا زمین پر چلنا خوشگوار اثر پیدا نہیں کرتا ۔ ان کی سات معروف اقسام ہیں ۔ ان میں پانچ سفید شمالی علاقوں میں رہتی ہیں کالی گردن کا راج ہنس جنوبی امریکا میں اور سیاہ راج ہنس آسٹریلیا میں ۔ عام راج ہنس تالابوں کے ارگرد دیکھنے میں آتا ہے یورپ اور

ایشیا کا مکین۔ سرخی مائل چونچ اور سر پر کالا دھبا اس کی نمایاں پہچان ہے۔ کالا راج ہنس خوبصورت ہوتا ہے اسے نیوزی لینڈ میں متعارف کرایا گیا۔ موسم سرما میں جھنڈ کی صورت میں رہتے ہیں لیکن بچے دیتے وقت یہ الگ ہو جاتے ہیں اور اس علاقے کی حفاظت بھی سخت گیری سے کرتے ہیں اس کے انڈے چار سے چھ تک ہوتے ہیں۔ انڈوں کو سینے کا فریضہ مادہ ادا کرتی ہے۔ اور دیگر ضروریات نر کے ذمے ہوتی ہیں اور بچوں کی حفاظت بھی اس کا کام ہے۔ بعض کی آواز بڑی سریلی ہوتی ہے [۶۱]

می تواں جبریل را گنجشک دست آموز کرد

شہپرش با موئے آتش دیدہ بستن می تواں (ص ۳۳)

"گنجشک" Sparrow

یہ کوئی خاص چڑیا نہیں ہے۔ معمولی اور عام چڑیا ہے۔ جہاں بھی انسانی آبادی ہے وہاں یہ موجود ہے۔ یورپ کے شمالی خطوں اور ایشیا میں عام ہے۔ بعد میں شمالی امریکا (۱۸۵۰ء) میں اور انگریزوں کی نوآبادیات میں اسے متعارف کرایا گیا۔ شہری اور پہاڑی دونوں طرح کی موجود ہیں۔ جاپان میں یہ چڑیا بڑی تعداد میں ہے۔ شہروں میں بھی اور دیہاتوں میں بھی۔ اس میں بعض خاندان ایسے ہیں جو موسم سرما میں نقل مکانی کر کے نسبتاً گرم اور معتدل علاقوں میں آ جاتے ہیں اور موسم کے خوشگوار ہونے پر واپس ہو جاتے ہیں [۶۲]

مرغابی و تدرو و کبوتر از ان من

ظل ہما و شہپر عنقا از ان تو ص ۴۸۵

"مرغابی" A water Fowl

یہ ایک آبی پرندہ ہے۔ سردی میں نقل مکانی کر کے گرم علاقوں میں آ جاتا ہے اور جوں ہی موسم بدلتا ہے اس کی ڈاریں واپس ہونا شروع ہو جاتی ہیں۔ برصغیر میں اس کا شکار زیادہ تر موسم سرما میں ہوتا ہے کہ یہ بڑی تعداد میں سرد ملکوں سے یہاں آ جاتی ہیں اس کا گوشت لذیذ اور قوت افزا ہوتا ہے۔ یہ اکثر پانی میں رہنا پسند کرتی ہے۔ اس کا شکار اتنا آسان نہیں جتنا کہ خیال کیا جاتا ہے [۶۳]

"کبوتر" Pigeon

کبوتر دنیا بھر کے گرم ملکوں میں پائے جاتے ہیں۔ ان کی افزائش ایشیائی اور آسٹریلیائی علاقوں میں زیادہ ہے جہاں ان کے تقریباً دو تہائی خاندان (۲۸۹ میں سے) آباد ہیں۔ کبوتر انواع و اقسام کے ہوتے ہوئے بھی اپنے قد و قامت، رنگ اور عادات کی بنا پر آسانی سے پہچانے جاتے ہیں۔ یہ مضبوط جسم کے پرندے ہیں جو چھوٹی گردن اور چھوٹے سر کے ہوتے ہیں۔ یہ سب چھوٹی، پتلی، گول چونچ کے پرندے ہیں۔ عام طور پر ان کی چونچ آغاز میں موٹی اور درمیان میں پتلی ہوتی ہے۔ کبوتر عام طور پر گدگدے پھرتیلے اڑنے والے پرندے، گھرے پروں والے، ان کے جسم سے چپکے ہوئے، شاید اس لیے کہ وہ آسانی سے نیچے آ سکیں اور اپنے دفاعی

تکنیکی نظام کے تحت شکاری سے نجات پا سکیں۔ ان کی آوازیں کم و بیش یکساں ہوتی ہیں جن میں حزنی کیفیت نمایاں ہوتی ہے ان میں سے بعض کی آوازیں سیٹی سے مشابہ ہوتی ہیں۔

کبوتر کی محبوب غذا سبزیات ہے جس میں بیج، گندم اور پھل وغیرہ شامل ہیں۔ ان میں سے کچھ پرندے ایسے بھی ہوتے ہیں جو سبزیات کے علاوہ کیڑے مکوڑے کھانا پسند کرتے ہیں اور نمکیات کے خوگر بھی۔ یہ چسکی لے کر پینے میں مہارت رکھتے ہیں کبوتروں میں رہنے سہنے کی عادات میں نمایاں مشابہت پائی جاتی ہے۔ یہ اپنے قیام کا بندوبست مختلف انداز سے کرتے ہیں۔ عام طور پر درختوں پر گھونسلے بناتے ہیں، بعض زمینوں پہ رہنا پسند کرتے ہیں، کچھ اونچی عمارتوں میں اپنا آشیانہ بناتے ہیں اور بعض درختوں کے سوراخوں کو اپنی قیام گاہ۔ یہ تنکوں سے آشیانہ سازی کرتے ہیں اور وہیں ایک سے تین بالعموم دو انڈے دیتے ہیں۔ یہ انڈے عام طور پر سفید رنگ کے ہوتے ہیں۔ گرم ملکوں کے کبوتر زردی مائل انڈے بھی دیتے ہیں۔ ان کے نر اور مادہ دونوں انڈے سیتے ہیں۔ مادہ بالعموم رات میں اور نر دن میں۔ یہ مدت بارہ دن سے لے کر چار ہفتے تک ہوتی ہے۔ پیدائش کے وقت کبوتر کے بچوں کی آنکھیں بالعموم بند ہوتی ہیں اور ان کے ماں باپ ان کی پرورش کرتے ہیں تا آنکہ وہ اُڑنے کے قابل ہو جائیں۔ یہ بچے عام طور پر دو سے تین ہفتے میں پرواز کے قابل ہو جاتے ہیں۔

کبوتروں کی اقسام کا احاطہ آسان نہیں ان میں "جنگلی" اور "شہری" کبوتر بہت معروف ہیں اور یہ عام طور پر یورپ کے معتدل خطوں اور مغربی ایشیا میں پائے جاتے ہیں۔

دنیا کی اقوام نے غالباً جنگلی پرندوں کو پالنے میں پہل کبوتر ہی سے کی ہے۔ ان پرندوں نے عوامی کہانیوں اور مذہبی داستانوں میں اہم کردار ادا کیا۔ ان کا ذکر قدیم ترین صحیفوں میں آیا ہے۔ حضرت نوحؑ کے قصے میں کبوتر کا حال موجود ہے۔ صدیاں گزریں کہ کبوتر پیغام رسانی کا اہم فریضہ انجام دیتے تھے۔ قدیم یونانی کبوتروں سے سیزر کی فتوحات کا حال معلوم کرتے تھے۔ واٹرلو میں نپولین کی شکست کا پیغام بھی سب سے پہلے کبوتر ہی کے ذریعے انگلستان پہنچا چار روز قبل جبکہ تیز ترین رسل و رسائل کے ذرائع ناکام ہو چکے تھے (گھوڑے اور جہاز سے قبل) جنگ عظیم میں کبوتروں نے غیر معمولی کارنامے انجام دیئے آج جبکہ الیکٹرانک کا دور ہے کبوتروں کی کارکردگی پر اس سے بڑا اثر پڑا ہے۔ لیکن ان کی اہمیت آج بھی مسلم ہے۔

کبوتروں پہ ماہرین حیاتیات نے جو تجربے کئے اور ان سے جو نتائج برآمد ہوئے ان سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ کبوتروں میں یہ صلاحیت یعنی دشوار گزار مراحل سے گزرنے کا حوصلہ ان میں ہے۔ ان تجربات سے معلوم ہوتا ہے کہ کبوتر سورج کی مدد سے "جہاز رانی" کے مراحل سے کس طرح گزرتا ہے اور دن کے اوقات کا تعین اور ستاروں کی گردش کو کیونکر معلوم کرتا ہے۔ گو یہ ابھی متعین نہیں ہو سکا کہ کبوتر یہ سب کچھ کیسے اور کیونکر کرتا ہے۔ تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ کبوتر اپنے اڈے کے نشانات سے اپنا راستہ متعین کرتا ہے بہ نسبت جہازوں کی نقل و حمل کے۔

کبوتروں کی پرورش غذا کے طور پر بھی کی جاتی ہے۔ دنیا میں قابل لحاظ تعداد ایسے لوگوں کی ہے جو کبوتر کو بطور غذا استعمال

کرتے ہیں۔ مگر ان کی اکثریت کی پرورش (جو ہزاروں اقسام پر پھیلی ہوئی ہے) جمالیاتی ذوق کی تسکین کے لیے کی جاتی ہے۔ ان میں بعض اقسام کبوتروں کی بلاشبہ ایسی ہیں جو انسان کے جمالیاتی ذوق کو آسودگی بخشتی ہیں۔ بعض کبوتر اپنی سریلی آواز اور خوبصورت دل فریب رنگوں کی وجہ سے انسانوں کی توجہ کا مرکز بنے ہوئے ہیں۔ ان میں آسٹریلیا کے طوطے قابلِ ذکر ہیں۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ کبوتروں کی ان گنت انواع و اقسام ہیں۔ ان میں چھوٹے بھی ہیں اور بڑے بھی۔ نیوگنی کا کبوتر بطورِ خاص قابلِ ذکر ہے۔ یہ ۲۶ سے ۳۳ انچ تک لمبا ہوتا ہے۔ اس کے سر پر خوبصورت تاج ہوتا ہے پر اور دم خوبصورت نیلے رنگ جیسے ہوتے ہیں۔ یہ زمین پر اپنی روزی تلاش کرتا ہے لیکن خطرے کے وقت گھنے درختوں میں پناہ لیتا ہے۔ قدرت نے اسے سیدھا سادہ "جانور" بنایا ہے اس لیے اس کا شکار نسبتاً آسان ہے۔ ایک مرتبہ اڑتا ہے تو جھنڈ کی صورت میں دوبارہ کھلی جگہوں پر آموجود ہوتا ہے۔ جہاں اس کا شکار آسانی سے کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے اسے "بیوقوف" پرندہ کہا گیا ہے۔ اب جبکہ اس نے محسوس کیا کہ اس کی زندگی خطرے سے دوچار ہے تو اس نے گھنے جنگلوں میں جا کر پناہ لی۔ چنانچہ نیوگنی کے جنگلوں میں دیکھنے میں آتا ہے۔[۳۰]

"ہما" Phoenix

ایک مشہور پرندہ کا نام ہے جس کی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ جس کے سر پر سے گزر جائے وہ بادشاہ ہو جاتا ہے۔ یہ جانور ہڈیاں کھاتا ہے اور کسی کو نہیں ستاتا۔[۳۱]

"عنقا" A Fabulus Bird

عنقائے مغرب۔ اس طائر عظیم الجثہ کا عنقا نام اس لیے ہوا کہ اس کی گردن بہت لمبی تھی اور مغرب اس کی صفت اس لیے ہوئی کہ یہ بڑے بڑے جانوروں کو نگل جاتا تھا۔ یا یہ کہ عجیب الخلقت تھا یعنی ڈیل ڈول بہت بڑا، لمبی گردن، چار پاؤں، منہ مثل آدمی کے، پَر بہت بڑے بڑے طرح بطرح رنگ کے۔ یہ طائر زمین اصحاب الرس میں پیدا ہوا تھا۔ آخر پیغمبر وقت کی دعا سے یہ بلا دفع ہوئی اور حق تعالیٰ نے اس کو کسی جزیرے میں ڈال دیا۔[۳۲]

زخونِ من چو زلو فربہی کلیسا را

بزورِ بازوئے من دستِ سلطنت ہمہ گیر

ص ۳۸۶

"زلو" Leech

جونک برصغیر پاک و ہند میں عام طور پر دیکھنے میں آتی ہے۔ یہ تالابوں، دلدلی علاقوں اور ایسے ندی نالوں میں رہتی ہے جو سست روی سے بہتے ہیں۔ یہ مچھلیوں، مینڈکوں اور دوسرے اسی قبیل کے جانوروں کا خون چوستی ہے جو اس کی زد میں آجاتے ہیں۔ اس کے جبڑے ایسے دانتوں سے مزین ہیں، جو اس کو خون چوسنے میں مدد دیتے ہیں۔ جب یہ کسی جانور پر خون چوسنے کے لیے حملہ کرتی ہے اس کے دانت اس جانور کی کھال میں پیوست ہو جاتے ہیں اور اس طرح اس جانور کا خون تیزی

سے باہر آنے لگتا ہے۔ ساتھ ہی یہ زخم میں ایک لعاب دار مادہ چھوڑتی ہے جس سے خون منجمد نہیں ہونے پاتا اور اس طرح خون جونک کے الگ کرنے پر بھی کچھ دیر جاری رہتا ہے۔ جونک تغذیہ کی نالی کے ذریعے اتنا خون جمع کر لیتی ہے جو اس کی کئی ماہ کی ضرورت کے لیے کافی ہوتا ہے۔ یہ خون اس کے پوٹے میں جمع رہتا ہے اور قطرہ قطرہ اس کے شکم میں گرتا رہتا ہے جہاں وہ ہضم ہوتا ہے۔ پوٹے سے ہضم شدہ خون اس کی آنتوں میں جا کر جزو بدن بن جاتا ہے۔

نافع امراض جونک کی اقسام برطانیہ میں عام ہیں۔ یہ دلدلی علاقوں، نالابوں اور آہستہ بہنے والے ندی نالوں میں، دنیا کے مختلف حصوں میں پائی جاتی ہیں۔ یہ پانی میں تیز رفتاری سے مسافت طے کر سکتی ہے اپنے جسم کی ساخت کی بنا پر۔

طبی حیثیت سے مفید جونک کو پکڑنے کا طریقہ یہ ہے کہ شکاری اس کی قیام گاہوں میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اور جونک شکاری کے جسم کے عریاں حصوں پر چمٹ جاتی ہے۔ بعد ازاں یہ باہر نکل کر ان کو جسم سے الگ کر لیتے ہیں اور مٹی کے برتنوں میں تازہ پانی کے ساتھ انہیں بند کر لیا جاتا ہے۔ اور یہ پانی روزانہ بدلا جاتا ہے[۲۳]

بانگِ درا

(کلیاتِ اقبال، اردو، اشاعت ششم ستمبر ۱۹۹۴ء)

ہائے کیا فرطِ طرب میں جھومتا جاتا ہے ابر
فیل بے زنجیر کی صورت اڑا جاتا ہے ابر ص ۲۲

"فیل" Elephant

ہاتھی دودھ پلانے والے جانوروں میں سب سے بڑا جانور ہے دنیا میں۔ یہ گیارہ یا بارہ فٹ لمبا اور پانچ یا چھ ٹن وزنی ہوتا ہے۔ اس کی ٹانگیں ستون معلوم ہوتی ہیں۔ اس کے کان پنکھے کی طرح ہوتے ہیں لیکن اس کی نمایاں خصوصیت اس کی سونڈ ہوتی ہے جو حقیقتاً اس کی ناک ہے۔

کسی بھی جانور کی ایسی ناک نہیں ہوتی۔ ہاتھی اپنی سونڈ سے غذا اٹھاتا ہے اور اپنے منہ میں رکھ لیتا ہے۔ جنگلی ہاتھی درختوں کی شاخیں اور گھاس کے گچھے وغیرہ سے اپنی غذا حاصل کرتا ہے۔ ایک بڑے نر ہاتھی کی غذا تین سے پانچ سو پونڈ یومیہ ہوتی ہے ہاتھی سونڈ ہی سے پینے کا کام بھی لیتا ہے۔ یہ اپنی سونڈ سے پانی چوستا ہے اور پھر حلق میں پہنچاتا ہے۔ یہ پچاس گیلن تک یومیہ پانی پیتا ہے۔

یہ اپنی سونڈ سے کئی اور کام لیتا ہے۔ یہ سونڈ سے غسل بھی کر لیتا ہے۔ یہ اپنی سونڈ سے سونگھنے کا کام لیتا ہے اور اس سے نشیب و فراز معلوم کرتا ہے۔ اور سونڈ ہی سے تقریباً ایک ٹن وزنی لکڑی اٹھا لیتا ہے۔ یہ چھوٹی چیز بھی اس سے اٹھا لیتا ہے۔ گویا سونڈ ہاتھی کے لیے انگلی کا کام بھی دیتی ہے۔ یہ اپنی جنسی ضرورت سونڈ ہی کے ذریعے پوری کرتا ہے اور ہتھنی بچے بھی

اسی کی مدد سے چلتی ہے۔ ہاتھی کا بچہ تین فٹ لمبا اور تیس سو پونڈ وزنی ہوتا ہے۔ یہ بالوں سے ڈھکا ہوتا ہے جو بعد ازاں اُتر جاتے ہیں۔ ہاتھی کا بچہ اپنی ماں کی نگہداشت میں تقریباً دو سال گزارتا ہے اور چار برس یا اس سے زیادہ مدت اپنی ماں کے پاس رہتا ہے۔ ہاتھی کی عمر ساٹھ ستر سال ہوتی ہے۔

ہاتھی کے دو خاندان ہیں ایک افریقی اور دوسرا ایشیائی۔ ایشیائی کو عام طور پر ہندوستانی ہاتھی کہا جاتا ہے۔ دونوں ملتے جلتے ہوتے ہیں لیکن افریقی ہاتھی بڑے کان والا ہوتا ہے جس کی سونڈ کے کنارے دو انگلیاں بھی ہوتی ہیں۔ ہندوستانی ہاتھی کے چھوٹے کان اور سونڈ کے کنارے پر ایک انگلی ہوتی ہے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ افریقی ہاتھی کو پالا نہیں جا سکتا۔ فی الواقع یہ افریقی ہاتھی ہی تھے جب ہنی بال نے ایلپس کو اپنی فوج کے ساتھ عبور کیا رومیوں سے لڑنے کے لیے۔ ہندوستانی ہاتھی عام طور پر کام کاج کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

ہاتھی کہا جاتا ہے بڑا ذکی الحس اور ذہین جانور ہے۔ عموماً ایک جھول میں ہتھنی کے ایک ہی بچہ ہوتا ہے اور کبھی کبھی دو بھی۔ زمانۂ حمل ۲۱ مہینے سے کچھ اوپر ہوتا ہے۔ ہاتھی کی آنکھیں چھوٹی ہوتی ہیں۔ کان بڑے اور پنکھے کی طرح لٹکے ہوئے ہوتے ہیں۔ گھوڑے کی طرح اس کو بھی سو جانے کی عادت ہے۔ باوجود اس بھاری بھرکم جسامت کے ہاتھی بہت تیز بھی چل سکتا ہے اور دلدل میں تو بڑے ہلکے پھلکے قدم خوب ہوشیاری سے رکھتا ہوا چلتا ہے۔ عام طور پر ایک حلیم غیر جنگ جو بزدل جانور ہے لیکن غصے کے وقت سخت خطرناک بن جاتا ہے۔ اپنی جنگلی حالت میں دس دس، بیس بیس، سو سو کے غول بنا کر رہتا ہے اس کی سونڈ کی طرح اس کے بڑے بڑے نمائشی دانت بھی اس کے خصوصی اعضا ہیں اور ہاتھی دانت کی بیسیوں صنعتی تجارت کی منڈیوں میں بڑی قابل قدر چیز سمجھی جاتی ہیں۔ اندازہ کیا گیا ہے کہ افریقی نسل کے ۴۰، ۵۰ ہزار ہاتھی اس ہاتھی دانت کی خاطر ہلاک کر ڈالے جاتے ہیں۔ ہاتھی پانی کا بہت شائق ہوتا ہے اور نہاتا بڑے شوق سے ہے۔

اس کی جلد کا رنگ سیاہ ہوتا ہے، سفید رنگ کا ہاتھی نادرۂ روزگار خیال کیا جاتا ہے اور ملک سیام میں اسے مقدس جانا جاتا ہے۔ ہندو دیو مالا میں گنیش جی جو علم و حکمت کا دیوتا ہیں، ان کا چہرہ ہاتھی ہی کا ہوتا ہے۔

ہاتھی سے جنگ کا کام لینا سکندر اعظم نے شروع کیا اور اس کے بعد یہ جانور صدیوں تک اس کام آتا رہا۔ قرطاجنہ والے اس فن میں ماہر تھے۔ یہ سب کام افریقی ہی ہاتھی دیتے رہے اور کانگو کا جنگل ان ہاتھیوں کا خاص وطن تھا۔

اک دن کسی مکھی سے یہ کہنے لگا مکڑا

اس راہ سے ہوتا ہے گزر روز تمہارا ص ۲۹

"مکھی" Fly

گھریلو مکھی جو ہر جگہ موجود رہتی ہے انسان کے لیے ایک بڑا خطرہ ہے۔ اپنے جلو میں مختلف امراض لے کر چلتی اور پھیلاتی ہے، جیسے ہیضہ، میعادی بخار اور پیچش۔ ان مقامات پر جہاں حفظان صحت کے اصولوں کا بہت کم احترام کیا جاتا ہے۔ یہ بچوں کی

کثرتِ اموات کا ایک بڑا سبب ہے۔ مکھی کی پرورش گھر کے فضلے اور بچے کھچے سامان سے ہوتی ہے۔ اس کے پیر اور منہ کے حصے جراثیم آلود ہوتے ہیں جنہیں وہ انسانی غذا تک بڑی آسانی سے پہنچا دیتی ہے۔ گرم اور سازگار ماحول میں مکھی بڑی تیزی سے پلتی اور بڑھتی ہے یہ عموماً گھوڑے کی لید یا گوبر اور گلی سڑی سبزی پر انڈے دیتی ہے۔ تین ہفتے کی قلیل مدت میں یہ انڈے تیار ہو جاتے ہیں اور ان سے مکھیوں کی ایک پوری جواں سال نسل تیار ہو جاتی ہے جو سرگرمی سے اپنا فریضہ ادا کرتی ہے۔

"مکڑا" Spider

مکڑے کو غلطی سے حشرہ خیال کیا گیا ہے۔ حشرہ وہ کیڑا ہے جس کے جسم کے تین حصے (بالائی، درمیانی اور زیریں) ہوتے ہیں بالائی حصے پر چھ ٹانگیں ہوتی ہیں اور اس کے عموماً دو یا چار پر ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بہت جلد ایسی جنس سے الگ کر لیا جاتا ہے۔ مکڑے کی کئی جنس معتدل علاقوں کے باغوں اور مکانوں میں پائی جاتی ہیں۔ یہ جالا پورتا ہے بڑے اہتمام سے اور یہ بہت نرم و نازک ہوتا ہے۔ جب کبھی کوئی کیڑا اس میں پھنس جاتا ہے تو یہ بہت تیزی سے آ کر اس کو پکڑ لیتا ہے اور اپنی آرام گاہ میں لے جاتا ہے اور پھر اس کو لقمہ بنا لیتا ہے۔ مکڑے بڑے غسل خانوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ ان میں اکثر پانی کی تلاش میں رہتے ہیں یا نر مادہ کی۔ غسل خانوں میں پائے جانے والے مکڑے ٹیگی نیریا Tegenaria نسل کے ہوتے ہیں یا اس نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔

کوئی پہاڑ یہ کہتا تھا اک گلہری سے
تجھے ہو شرم تو پانی میں جا کے ڈوب مرے (ص ۳۱)

"گلہری" Squirrel

گلہری کترنے والے جانوروں میں سے ہے اور اسے تین بڑے گروپوں میں آسانی سے تقسیم کیا جاتا ہے۔ شجری گلہری (درخت والی) زمینی گلہری اور اڑنے والی گلہری۔ درخت والی گلہری بکثرت دیکھنے میں آتی ہے۔ یہ چھوٹا، لمبے جسم والا، جھاڑی دار دم کا جانور ہے۔ درخت والی گلہری کے لیے اس کی دم بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ شجری گلہری چڑھنے میں مہارت رکھتی ہے۔ یہ اپنا گھر درختوں میں بناتی ہے۔ اپنے گھر کے لیے یا تو یہ کھوکھلے تنوں کو منتخب کرتی ہے یا بڑا گھونسلا شاخوں میں بناتی ہے۔ یہ دن میں مصروف کار یعنی غذا جمع کرنے اور کھانے میں لگی رہتی ہے۔ یہ عام طور پر بیج، گری دار میوہ اور پھل کھاتی ہے لیکن ان میں سے کچھ کیڑے مکوڑے اور چھوٹے جانوروں کو کھانا پسند کرتی ہیں۔ ان میں بہت سی گلہریاں خوراک جمع کر کے رکھتی ہیں زمین میں۔ اس میں کچھ خوراک ضائع ہو جاتی ہے اور کچھ مل جاتی ہے۔ کسی کو پتہ نہیں کہ گلہری دوبارہ اپنی جمع کی ہوئی غذا کو کس طرح حاصل کرتی ہے یا وہ یاد رکھتی ہے کہ اسے کہاں چھپایا ہے۔ شاید وہ اس کی خوشبو سونگھ کر پتہ لگاتی ہے۔

یورپ کی سرخ گلہری برطانیہ میں پائی جاتی ہے اور یہ شمال کے صنوبری جنگلات کی عام گلہری ہے۔ سرخ گلہری عام طور پر سرخ ہی ہے۔ لیکن اس کا رنگ بھورے سے کالا بھی یورپ کے بعض حصوں میں پایا گیا ہے۔ سرخ گلہری متنوع غذا کھاتی ہے۔

اور یہ باغات کے بیے بڑا خطرہ بن سکتی ہے۔ جنگلات میں اناس کے بیج، صنوبر اور سرد قسم کے پودے اس کی زد میں آتے ہیں انڈے بھی کھاتی اور چھوٹی چڑیوں کو بھی اپنی غذا بناتی ہے۔ یہ گرمتا کی شائق ہے۔ کوکا کی عمدہ فصل کی بھی۔ سرخ گلہری تقریباً اس کے بیجوں پر گزارہ کرتی ہے۔ جنگلات میں نئے پودے کے گلے اور ان کی چھال اس کی غذا بن جاتے ہیں اور اس سے جنگلات کو نقصان پہنچتا ہے۔ یورپی سرخ گلہری سال میں دو یا تین بچے دیتی ہے۔

امریکی خاکی گلہری، متحدہ ریاست ہائے امریکا اور کینیڈا میں پائی جاتی ہے۔ ۱۸۷۶ اور ۱۹۲۹ء میں برطانیہ پہنچی اور اب مغرب میں یہ بڑی شمار تک پھیل گئی ہے۔ جہاں کہیں اس نوع کی گلہریوں نے قدم جمائے ہیں وہاں سے مقامی سرخ گلہری کی تعداد کم ہوئی ہے بجز صنوبری جنگلات کے۔ ان علاقوں میں اب بھی سرخ گلہری کا خاصا عمل دخل ہے۔ خاکی گلہری سال میں دو مرتبہ بچے دیتی ہے۔ یہ سرخ گلہری بڑی اور بھاری بھر کم ہے۔

زمینی گلہری یورپ، ایشیا اور شمالی امریکا میں پائی جاتی ہے۔ ان میں سے کچھ گلہریاں شمالی امریکا کی Chipmunks سے مشابہ ہیں۔ لیکن ان پر چپ منکس کی سی دھاریاں نہیں ہیں۔ شمالی امریکہ کی یہ عام قسم کی گلہری ہے جسے پریری زمینی گلہری کہا جاتا ہے۔ بعض وقت اس کی تعداد خطرناک حد تک بڑھ جاتی ہے۔ یہ شمال مغرب کے گیاہستان میں رہتی ہے۔ اکثر زمینی گلہری بھٹ بنا کر یا چٹانوں میں گھر بنا کر رہتی ہے۔ سردی کے موسم میں یہ گلہری لمبے عرصے کے لیے سوتی ہے۔

اڑنے والی گلہری اڑتی نہیں وہ صرف تیز رفتاری سے چلتی ہے۔ اس کے جسم کے دونوں طرف ملی کھال کے پر ہوتے ہیں۔ جب وہ اچھلتی ہے تو کھال کے پر پھیل جاتے ہیں اور ایک نوع کی چھتری کا کام دیتے ہیں۔ اڑنے والی گلہری ۱۲۵ فٹ تک تیز رفتاری سے چل سکتی ہے اور یہ کچھ اس کی دم اور پیروں کے متوازن ہونے کا نتیجہ ہے۔

جب ٹھہر کر ادھر اُدھر دیکھا
پاس اک گائے کو کھڑے پایا (ص ۳۲)

"گائے" Cow

گائے برصغیر ہند و پاکستان میں ایک خوب معروف و معلوم جانور ہے۔ اور اس کا نر بیل بھی کچھ کم مشہور نہیں۔ یہاں کاشت کاری کا اب بھی دارومدار اسی پر ہے۔ سفر کے لیے بیل گاڑی کا رواج ریل کے جاری ہونے سے پہلے عام طور پر تھا۔ اور دیہات و قصبات میں اب بھی اس کی عملداری ہے۔

گائے کا دودھ اپنے طبی فوائد کے لحاظ سے ایک بہت خاص چیز ہے۔ گائے کا گھی، مکھن، دہی پنیر سب کام میں آتے ہیں، بلکہ ہندوؤں کے ہاں تو اس کا فضلہ بھی کام کی چیز ہے۔ اور آیورویدک میں گائے کے پیشاب کے بھی صحت بخش خواص بیان کیے گئے ہیں۔ گائے کا گوشت طبی حیثیت سے زیادہ اچھا نہیں سمجھا گیا۔ تاہم اس کے نسبتاً ارزاں ہونے کی بنا پر اس کا استعمال برصغیر پاک و ہند میں بکثرت ہے۔ کم سن گائے یعنی بچھیا کا گوشت طبی لحاظ سے بہت مفید خیال کیا گیا ہے اور

ذائقہ بھی بہت لذیذ ہوتا ہے۔ گائے کا سکھایا ہوا اور مسالوں سے تیار کیا ہوا گوشت جسے انگریزی میں "بیف" کہتے ہیں،
ررپ کے ملکوں اور امریکا اور آسٹریلیا کے شہروں میں بڑی کثرت سے استعمال ہوتا ہے۔ اس کا کاروبار بہت بڑے پیمانے
ہے اور تجارت خوب زوروں پر جاری ہے۔ گائے کا چمڑا بھی بڑے کام کی چیز ہے۔ اس سے جوتے، چپل اور ہر قسم کا
می سامان تیار ہوتا ہے۔

گائے کا وجود دنیا کے اکثر ملکوں میں پایا جاتا ہے۔ گرم آب و ہوا کے ملکوں میں بھی اور سرد آب و ہوا کے خطوں میں بھی۔
ایوں کی قسمیں رنگ اور جسامت دونوں کے اعتبار سے بہت سی پائی گئی ہیں۔ بعض بڑے ڈیل ڈول والی اور خوب فربہ و تیار
بعض بہت چھوٹی، دبلی، ہلکی پھلکی، کوئی سفید کوئی سیاہ، کوئی ابلق کوئی سرخ وغیرہ۔ دودھ کی مقدار کے اندازے بھی متعدد
تلف ہیں۔ گائے بیل کی مجموعی تعداد دنیا میں ماہرین کی تحقیق کے مطابق تخمیناً ستر کروڑ ہے۔

گائے کا شمار جگالی کرنے والے جانوروں میں ہے۔ اس کے جوف شکم علاوہ اصل معدے کے تین معدہ نما تھیلیاں اور
وتی ہیں۔ چرتے وقت گھاس یا دوسرا چارہ جسے وہ جلدی جلدی نگلتی جاتی ہیں پہلے اس کے معدہ نمبر ایک میں جاتا ہے اور
ہاں سے پلپلا ہو کر معدہ نمبر دوم میں جمع ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہی غذا تھوڑی مقدار میں دوبارہ اس کے منہ میں آتی ہے اور
ب جگالی یا بگر کرنے کے بعد دوبارہ اندر جاتی ہے تو اب وہ پہلے معدہ نمبر ۳ میں جاتی ہے اور پھر وہاں سے اصل معدے
ں پہنچ جاتی ہے۔

گائے کی تقدیس بہت سے ملکوں اور قوموں میں رہی ہے۔ مصر، یونان، ایران، کریٹ وغیرہ میں، اور ہندوستان میں تو
بت اس کی پرستش تک آ گئی ہے، اور اس کی حیثیت ایک مستقل دیوی یا دیوتا کی ہے۔ چنانچہ ایک ہندو عقیدہ یہ بھی ہے کہ
تے وقت اگر گائے کی دم ہاتھ میں آ جائے تو مرنے والا اس کے سہارے سیدھا بیکنٹھ پہنچ جاتا ہے۔

عہد جدید میں تو گائے کا ذکر نہیں۔ عہد عتیق میں دو جگہ ملتا ہے[۳۴]

سن کر بلبل کی آہ و زاری

جگنو کوئی پاس ہی سے بولا

جگنو Glow-Worm (ص ۳۵)

جگنو رات کا کیڑا ہے۔ اس کے اعضا روشنی سے منور ہوتے ہیں اور یہ تاریکی میں تیز روشنی پھیلاتا ہے۔ اس
۔ روشنی پھیلانے والے اعضا اس کے پیٹ کے موخر حصے سے متعلق ہیں۔ نر جگنو کے پر ہوتے ہیں۔ جبکہ مادہ اس سے
دم ہوتی ہے۔ بالغ جگنو برائے نام غذا کھاتا ہے۔ اس کو غذا ملتی ہے چھوٹے چھوٹے کیڑے مکوڑوں سے جن کو یہ اپنے تیز
رو نکیلے جبڑوں سے پکڑتا ہے۔ جگنو کی بعض اقسام ایسی ہیں جو دونوں روشنی دیتے ہیں نر بھی مادہ بھی۔ جنوبی امریکا کا جگنو
ت معروف ہے کہ وہ سرخ اور زمردی مائل روشنی پھینکتا ہے۔[۳۵]

پچھلے پہر کی کوئل، وہ صبح کی موذن

میں اس کا ہمنوا ہوں، وہ میری ہمنوا ہو — ص ۷۴

"کوئل" Cuckoo

کوئل اور اس کے ہم نسب پرندے بہت قریبی تعلق رکھتے ہیں جسمانی ساخت کے اعتبار سے طوطوں سے۔ کوئل اور طوطے دونوں کے دو انگوٹھے آگے اور دو پیچھے ہوتے ہیں۔ لیکن کوئل کے پیروں کی ساخت قدرے مختلف ہوتی ہے۔ کوئل کی چونچ کا اوپر کا حصہ طوطوں کی طرح کا نہیں ہوتا۔ طوطوں کی چونچ بہت مضبوط ہوتی ہے۔ کوئل کے نتھنوں میں کوئی موم جھلی نہیں ہوتی پتلے جسم کی کوئل کی لمبی دم ۸ سے ۱۰ پروں والی ہوتی ہے جبکہ طوطے کی دم میں ۱۲ سے ۱۴ تک پر ہوتے ہیں۔

کوئل کے ڈھانچے نچلے طبقے کے بیچ کا Oligocene دور یاد دلاتے ہیں۔ اس خاندان میں دو نمایاں گروپ ہیں۔ ایک شوخ رنگوں والا، پھلوں پر گذارہ کرنے والا افریقی اور دوسرا کم جاذب نظر عام طور پر کیڑے مکوڑوں کو غذا بنانے والا، دنیا کے گرم اور معتدل علاقوں میں پایا جانے والا۔

اسی خاندان کا ایک اہم پرندہ ہے جسے ٹوراکو Touraco کہتے ہیں۔ ٹوراکو بڑی قسم کا افریقی پرندہ ہے جس کے پر ارغوانی اور سر سبز ہوتے ہیں اور سر پر اونچی سی کلغی ہوتی ہے۔ اس قبیل کے جنوبی افریقہ کے متعدد پرندے خاکستری اور بھورے سفید دھاریوں والے "جاؤ پرے پرندے" کہلاتے ہیں۔ ان کی اونچی آواز بالکل ایسی ہوتی ہے جس سے "پرے ہٹو" کا انداز پیدا ہوتا نظر آتا ہے۔ اور جب کوئی شکاری انہیں نظر آئے تو اس آواز میں اور شدت پیدا ہو جاتی ہے۔

اکثر ٹوراکو گھنے جنگل میں رہتے ہیں۔ یہ نمایاں سبز یا نیلے جسم کے ہوتے ہیں اور ان کے بازو سرخ نشانات کے حامل۔ ان کے خوش نما شوخ رنگ کے پروں کو اگر پانی میں ڈالا جائے تو ان سے پانی کا رنگ بدل جاتا ہے لیکن یہ عجیب قدرت کا نظام ہے کہ جنگل کی موسلا دھار بارش ان کے رنگوں کو بے رنگ نہیں کرتی۔ عجائب گھروں میں ان کے نمونے عمر کے ساتھ اودے سرخ ہوتے جاتے ہیں۔

یہ پرندہ لمبا ہوتا ہے ۱۵ سے ۲۵ انچ تک لمبی دم کے ساتھ۔ عام طور پر کلغی والا اور چمکدار چونچ والا۔ یہ اپنے انگوٹھوں کو بآسانی آگے پیچھے حرکت دیتا ہے الو کی طرح۔ ٹوراکو درختوں پر گلہری کی طرح گھومتا پھرتا ہے۔ کچھ زمین پر بھی دوڑتے ہیں۔ ان کی پرواز زیادہ لمبی نہیں ہوتی۔

ٹوراکو جوڑوں یا چھوٹے خاندانوں کے ساتھ رہتا ہے۔ اگرچہ یہ ایک پرشور اور سرگرم پرندہ ہے لیکن عام طور پر یہ گھنے پتوں میں چھپا رہتا ہے۔ یہاں وہ اپنے شوخ اور تیز رنگوں کے باوصف پہچانا نہیں جاتا۔ وہ پورے سال کہیں کہیں بڑے مگر نازک گھونسلے شاخوں سے بناتے ہیں۔ اکثر یہ اونچے جنگلی درختوں پر قیام کرتے ہیں۔ یہ دو سے تین تک انڈے عام طور پر سفید بعض وقت سبزی مائل اور بغیر نشان کے دیتے ہیں۔ دونوں نر اور مادہ انڈے نکالنے میں مدد کرتے ہیں اور اپنے بچوں کی پرورش

فرارے سے چھوڑتے ہوئے پھلوں سے کرتے ہیں۔ بچے دس روز تک گھونسلے میں رہتے ہیں۔ اڑنے سے بہت پہلے یہ بچے قریب کی شاخوں پر رینگ رینگ کر پہنچنا شروع کر دیتے ہیں۔ اس حالت میں ان بچوں کے ماں باپ ان کی دیکھ بھال میں لگے رہتے ہیں تا آنکہ وہ پرواز کے قابل ہو جاتے ہیں۔

کوئل کی ۱۲۷ اقسام دنیا بھر میں پھیلی ہوئی ہیں خاص طور پر معتدل اور گرم خطوں میں۔ کوئل دبلا پتلا، لمبی دم کا، اوسط درجے کی چونچ مگر جھکی ہوئی مضبوط، چھوٹے پروں والا پرندہ ہے۔ یہ زیادہ تر جنگل میں رہتی ہے لیکن بعض لق و دق میدانوں میں بھی بسیرا کرتی ہیں۔ بعض کوئلیں چوہے اور چھوٹے دودھ پلانے والے جانوروں پر گزارا کرتی ہیں، کچھ پھلوں اور سبزیوں پر، لیکن کیڑے مکوڑے ان کی خاص غذا ہے۔ یہ حشرات الارض بڑے مزے سے کھاتی ہیں۔ کوئل ان چند پرندوں میں سے ہے جو عام طور پر نرم رواں دار تتلی یا پتنگے کے پھل روپ کو اپنی غذا بناتے ہیں۔

کوئل کے پانچ خاندان یورپ، افریقہ اور ایشیا میں پھیلے ہوئے ہیں۔ ان میں ایک ایسی کوئل ہے جو عام طور پر معروف و معلوم ہے۔ اپنی آواز اور اطوار سے۔ اس کی آواز اتنی نمایاں ہے کہ دنیا کی مختلف زبانوں میں (ڈچ، جرمن، روسی اور جاپانی) تھوڑے سے تغیر و تبدل کے ساتھ اس کا نام اتنا ملتا جلتا ہے کہ اسے آسانی سے شناخت کیا جاتا ہے۔ اس کی آواز سے مشابہ گھڑیاں بھی بنائی گئی ہیں۔ ان کا گھنٹہ بالکل کوئل کی آواز جیسا ہے۔ بعض اوقات ان کی آواز ناگوار حد کو پہنچ جاتی ہے یا مخل صحبت ہوتی ہے۔

قدما کوئل کے اس طریق کار سے بخوبی واقف تھے کہ یہ پرندہ اپنے انڈے دوسروں کے گھونسلوں میں رکھتا ہے اور طفیلی بن کر وقت گزارنا اس کا معمول ہے اور یہ بات کوئل کی ہی بابت نہیں کہی جاتی بلکہ افریقہ کے کچھ اور پرندے بھی ہیں جو اس باب میں اس کا ساتھ دیتے ہیں۔ یہ بات ان پرندوں میں اتنی عام ہے کہ ان میں کوئی بھی اپنا گھونسلا نہیں بناتا اور اپنے بچوں کی پرورش نہیں کرتا بلکہ دوسروں پر انحصار کر کے اپنے بچوں کی پرورش کرتا ہے۔

اگرچہ کوئل کا لاابالی پن یا آوارہ مزاجی غیر معتبر ثابت ہو چکی ہے۔ یہ پرندہ اپنے حسب و نسب کے تحفظ کے باب میں سختی سے اصولوں کا پابند ہے جو حیاتیاتی طور پر پایۂ ثبوت کو پہنچ چکے ہیں، قطع نظر اس کے کہ انسان یا دوسرے کوئل کے بارے میں اس بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں یا کس طرح سوچتے ہیں۔ ان کے پرورش کے انداز اور طریق کار کی اچھی طرح تحقیق کی جا چکی ہے گزشتہ زمانے میں یا گزشتہ دہوں میں۔ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ بعض پیچیدگیوں کے باوجود یہ حیرت انگیز امر ہے کہ دیگر طیری مخلوق سے ان کا رویہ بالکل مختلف نہیں ہے۔

ایک عام کوئل کے انڈے دیکھنے میں یا مطالعہ اور مشاہدے میں بڑی یکسانیت لیے ہوئے پائے گئے ہیں، لیکن دوسرے پرندوں سے رنگ میں کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں لیکن شکل اور طول و عرض میں نہیں۔ ہر مادہ کوئل بالعموم ۴ سے ۵ انڈے ۴۸ گھنٹے کے وقفے سے دیتی ہے، ہر ایک الگ الگ گھونسلے میں اور صرف ان گھونسلوں میں دوسروں کے انڈے ملیں گے جن میں بہت بڑی مشابہت اور یکسانیت پائی جاتی ہے۔ جن مقامات پر دوسرے کے گھونسلے میں انڈے دینے کی روایت ہے وہاں

بھی کوئل نیلاہٹ مائل انڈے انہیں پرندوں کے گھونسلوں میں دیتی ہے جو خود اس رنگ کے انڈے دیتے ہیں اور اگر یہ انڈے زردی مائل ہوں تو کوئل یہ انڈے ایک ایسے پرندے کے گھونسلے میں دے گی جس کو پپٹ Papit کہتے ہیں کہ وہ بھی ایسے ہی انڈے دیتی ہے۔ یہ ابھی طے کرنا باقی ہے کہ یہ انداز ورثے میں ملا ہے یا نہیں۔ ایک کوئل کو بغور دیکھا تو معلوم ہوا کہ اس نے ۲۵ انڈے پچاس دن میں مختلف پپٹ کے گھونسلوں میں دیئے۔

حاملہ کوئل اس بات کا خاص خیال رکھتی ہے کہ جس کے گھونسلے میں انڈے دینا چاہتی ہے دوسرا پرندہ اپنا گھونسلا کس طرح بناتا ہے اور یہ عمل ہر روز دوپہر کے بعد وقوع پذیر ہوتا ہے کہ خونی رشتے کے بغیر "والدین" کا معاملہ کیا ہے۔ گھونسلے میں سے ایک انڈا اپنی چونچ میں لیتے ہوئے یہ گھونسلے میں بیٹھتی ہے، اور اپنے انڈے دیتی ہے اور چوری کیے ہوئے انڈے کو لے کر اڑ جاتی ہے جو اوپر سے گرا دیتی ہے یا کھا لیتی ہے۔ چونکہ کوئل کے انڈے گنبد دار گھونسلوں میں اکثر پائے گئے ہیں جس کا راستہ تنگ ہوتا ہے جیسا کہ زمر پرواز پرندوں کا ہوتا ہے اتنا تنگ کہ اس میں کوئل کا گزر ممکن نہیں۔ مدت سے یہ گمان رہا ہے کہ کوئل نے اپنے انڈے زمین پر دیئے لیکن انہیں اپنی چونچ کے ذریعے یہاں پہنچا دیا۔ بغور مطالعے سے معلوم ہوا کہ ایسی بات نہیں ہے جب کوئل ایسا کرنا چاہتی ہے تو وہ اپنے بازو اور دم کو جنبش دے کر داخل ہو جاتی ہے گھونسلے (یعنی دیگر گھونسلے) میں اور اپنے انڈے براہ راست وہاں سے نکال دیتی ہے۔ یہ عمل وہ ہر حال میں کامیاب نہیں ہوتا اور اگر انڈا گھونسلے کے کنارے پر آجائے یا زمین پر گر جائے، کوئل ایسی صورت میں کوشش کرتی ہے کہ صحیح جگہ رکھ دیا جائے۔

چونکہ کوئل کے انڈے دینے کی مدت ۱۲½ دن ہے اور یہ کم بھی ہو سکتی ہے۔ انڈوں کے سینے کی مدت ختم ہوتے ہی بچے باہر آنے کی کوشش کرنے لگتے ہیں اور ساتھ دوسرے بچوں اور انڈوں کو باہر کر دیتے ہیں۔ وہ سب کچھ روند ڈالتا ہے جو کچھ گھونسلے میں ہوتا ہے۔ عام طور پر دو کوئل کے انڈے اس گھونسلے میں رہتے ہیں معمولاً مختلف ماداؤں کے اور اگر ایک دوسرے سے پہلے سیتی ہے، تو دوسرا انڈا گرا دیا جاتا ہے تاکہ وہ ٹوٹ پھوٹ جائے۔ بعض دفعہ دونوں مادہ ساتھ ساتھ انڈے سیتی ہیں اور دونوں بچے غیر فیصلہ کن طور پر نبرد آزما ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کو باہر نہیں نکال پاتے۔ تین یا چار دن کے بعد یہ صورت حال باقی نہیں رہتی اور دونوں کو طبیں امن و عافیت سے رہنے لگتی ہیں۔

اپنے رشتہ داروں سے چھٹکارا حاصل کرنے کے بعد چھوٹی کوئل کے لیے یہ بہت ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ یہ تعلق ختم کرے، اس لیے کہ وہ اپنے غیر قانونی ماں باپ سے زیادہ قریب ہو جاتی ہے تھوڑے ہی عرصے میں۔ اسے اتنے ہی کھانے کی ضرورت ہوتی ہے جتنی کہ اس کے غیر خونی رشتے کے ماں باپ اپنی اصلی اولاد کے لیے لاتے ہیں۔ یہ ایک عجیب مضحکہ خیز منظر ہوتا ہے کہ ایک چھوٹا سا جانور اپنے سے کئی گنا بڑے جانور کو غذا بہم پہنچا رہا ہے۔ لیکن بچے کی غذائی ضرورت کو پورا کرنا اتنی اہمیت اختیار کر جاتا ہے کہ غیر خونی رشتے کے والدین یہ بھی بھول جاتے ہیں کہ یہ انہیں کا بچہ ہے اور وہ اس بچے یا غیر طبعی جانور کی بڑی توجہ سے دیکھ بھال کرتے ہیں۔ ۲۰ سے ۲۲ دن تک۔ تاآنکہ وہ خود اڑنا سیکھ جائے اور اپنی غذائی ضرورت پوری کرنے لگے۔

کوئل کی فریب دینے کی شہرت اس پر موقوف ہے کہ وہ اپنے انڈوں کو دوسرے کے انڈے پر کس طرح ترجیح دیتی ہے ان میں سے بہت سی کوئلوں کی مشابہت دوسرے پرندوں سے مصنوعی طور پر ہوتی ہے۔ ایک عام کوئل پرواز میں کیسٹرل Kestrel یا سپیرو ہاک Sparrow Hawk کے مشابہ ہوتی ہے، دوسرے پرندوں کو خوفزدہ کرنے میں گھونسلوں کے اندر یہ مشابہت دوسرے پرندوں کے ساتھ محض اتفاق ہے کہ واقعی اس کی کوئی اہمیت ہے کہ نہیں ابھی طے ہونا باقی ہے۔

ہر ایک کوئل کا ایک خاص انداز ہے غذا کے حصول کا اور اس کے بارے میں ابھی بہت کچھ معلوم کرنا ہے۔ دھبے دار کوئل مثال کے طور پر ہمیشہ اپنے انڈے کوے اور اس جیسے پرندوں کے گھونسلوں میں دیتی ہے۔ اس کا ہندوستانی خاندان مرغ پروں والا، اس کی توجہ تمام تر چھوٹے پرندوں میں مرکوز رہتی ہے۔ افریقہ کی خوبصورت امیرلڈ کوئل Emerald Cuckoo بہت سے افریقی چھوٹے اقسام کے پرندوں کی طفیلی ہے (پرورش کرتی) خاص طور پر ان کے جو درختوں میں بلندی پر گھونسلے بناتے ہیں۔ مثلاً بلبل اور اس قبیل کے دوسرے پرند۔ نیوزی لینڈ اور آسٹریلیا کی چمکدار کوئل، سبزہ رنگ، سفید اور سیاہ نیچے کی طرف، مستقل طور پر فاختہ اور گانے والی چھوٹی چڑیوں کے گھونسلے پامال کرتی رہتی ہے۔ گھونسلے کے چھوٹے سوراخ سے اس میں داخل ہونا اور دوسری طرف سے اپنا سر داخل کرنا اور پھر وہاں انڈے دینا اور وہاں کے باسی کو باہر نکال دینا گویا اس کا معمول ہے۔ مظلوم پرندہ جلد ہی موقع پاکر اپنے گھونسلے کی مرمت کر کے باقی ماندہ عمل انڈے سینے کا پورا کرتا ہے۔ معتدل علاقے کی کوئل نقل مکانی کرتی ہے کسی حد تک۔ اور بعض لمبے سفر اختیار کرتی ہیں۔ اصل کوئل یورپ سے نقل مکانی وسطی افریقہ اور ایشیا سے جزائر شرق الہند تک کرتی ہے۔ چمکدار کوئل کی نقل مکانی کی پرواز تمام سے سبقت لے گئی۔ نیوزی لینڈ سے دو ہزار میل شمال کی طرف انجانے راستے پر گامزن ہو کر جنوبی بحر الکاہل اور جزائر سلیمان تک جا پہنچتی ہے۔

یہ طویل نقل مکانی یوں بھی بہت اہمیت کی حامل ہے کہ اس سے ان کے بچوں کو کوئی رہنمائی نہیں ملتی گو یا نقل مکانی ایک طور پر بچوں کے لیے بے معنی ہے۔ بڑی کوئل ہفتوں پہلے گھونسلوں کو بچوں کے مقابلے میں چھوڑ دیتی ہے جو بعد میں اسی راستے کے ذریعے سرمائی قیام گاہوں کو بغیر غلطی کیے تلاش کر لیتے ہیں۔ اس طرح یہ چیز انہیں ورثے میں ملتی ہے کہ وہ سردی کو بہتر علاقے میں گذاریں اور یہ اہلیت بھی کہ اس تلاش میں کامیاب وکامران ہوں۔

سردی کی قیام گاہوں میں کوئل خاموش رہتی اور مشکل ہی سے درختوں کی ٹہنیوں پر نظر آتی ہے۔ جیسے ہی بہار کی آمد کا غلغلہ بلند ہوتا ہے یہ انتہائی پرشور ہو جاتی ہیں۔ خاص طور پر ان کے نر، اور ہر جنس کی کوئل کی اپنی مخصوص آواز ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ پہچانی جاتی ہے اور جو اصل کوئل کی دو نالی پرشور آواز کے ساتھ، اکثر اس لہجے کو دہراتی ہے، تکلیف دہ حد تک۔

کوئل کا دوسرا چھوٹا خاندان ۲۳ اقسام پر منحصر ہے جو اوسط درجے کے پرندوں پر مشتمل ہوتا ہے یہ امریکا، افریقہ اور ایشیائی خطوں میں پائی جاتی ہیں۔ اس میں اور پہلے خاندان کے پرندوں میں یہ نمایاں فرق ہے کہ یہ خاندان ماقبل خاندان کی طرح طفیلی صفات سے یکسر مبرا ہے۔ یہ سب شاخوں کا گھونسلا بناتی ہیں۔ جہاں وہ انڈے نکالتی ہیں اور بچوں کی پرورش کرتی ہیں اور دونوں فریق اس میں شریک رہتے ہیں۔ اس خاندان کے امریکی پرندے بھورے رنگ کے، سفید شکم کے

پر شور آواز والے ہوتے ہیں۔ اصل کوئل ان میں معروف پپیہا اور کالی چونچ والی بے ثبات اور ناپائیدار جنگلوں میں اضافی بستیوں میں اور شمالی امریکا کے پارکوں/باغات میں رہتی ہے جہاں وہ ایک اہم فریضہ انجام دیتی ہیں کہ جھاڑیوں کو تباہ و برباد کرتی ہیں۔ یہ دونوں خاندان موسم سرما میں جنوب کی طرف وسطی اور جنوبی امریکہ میں چلے جاتے ہیں۔

ان کا تیسرا خاندان گیور اکوئل پر مشتمل ہے جس کے کلغی، تیلی چونچ ہے جو ارجنٹائن کے پلیپائی علاقوں میں اور امریکا کے گرم خطوں میں جزائر غرب الہند اور میکسیکو میں دیکھی جاتی ہیں۔ یہ تمام کوئلوں میں سب سے زیادہ جوڑ پسند ہیں اور اکثر چھوٹے جھنڈوں میں نظر آتی ہیں۔ کھلے علاقوں میں ٹنڈ منڈ درختوں کی شاخوں پر۔

دس اور زمینی یا ارضی کوئلوں کے خاندان امریکا میں ایری زونا اور نیو میکسیکو، جنوب جانب بیرا گوئے اور برازیل تک پائے جاتے ہیں۔ دو اور (دوسرے) خاندان ملایا اور برصغیر جیسے خطوں میں آباد ہیں۔ ملایا کی کوئل سب سے بڑی اور اپنے گروپ میں بہت نمایاں دو فٹ لمبی ہوتی ہے جس کا سر سیاہ، اوپر کا حصہ سبزی مائل رنگ کے اور سیاہ و سفید زیریں حصے کے ساتھ۔

ان کا آخری خاندان کوئل Coucal کہلاتا ہے۔ یہ ایک قسم کی زمینی کوئل ہے جس کی ۲۸ اقسام ہیں اور جو متوسط سائز کی ہوتی ہیں، آہستہ رو۔ زیادہ تر ارضی کوئل افریقہ اور آسٹریلیا میں دیکھنے میں آتی ہے۔ اور مشرقی جانب جزائر سلیمان تک۔ ان کی دس اقسام میں سے مڈغاسکر کی کوئل کے بارے میں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ بعض وقت ایک الگ ہی خاندان تصور کیا جاتا ہے۔

کوئل کا خاندان کاسہ لیس یا طفیلی نہیں ہے۔ یہ سب اپنے لیے گنبد نما بڑے گھونسلے بناتی ہیں زمین پر ایک جانب چھوٹے راستے کے ساتھ۔ وہ گھونسلے کو سبز پتیوں اور گھاس سے مزین کرتی ہیں اور مرجھانے سے قبل اس کی تزئین کرتی رہتی ہیں، کوئل تین سے پانچ تک گول انڈے دیتی ہے۔ یہ انڈے دونوں یعنی نر اور مادہ سیتی ہیں چھ دن تک بیٹھ

چرخ نے بالی چرا لی ہے عروس شام کی
نیل کے پانی میں یا مچھلی ہے سیم خام کی (ص ۵۳)

"مچھلی" Fish

مچھلی مشہور ترین آبی جانور ہے۔ مچھلی متعدد مشرک قوموں میں مقدس مانی گئی ہے اور متعدد قوموں نے اس کی پرستش کی ہے۔ چنانچہ اہل فلسطین دیون Dayon کے نام سے مچھلی کی پرستش کرتے تھے۔

مچھلی دنیا کے مختلف دریاؤں اور سمندروں میں ہر قامت و جسامت کی موجود ہے۔ بعض اتنی چھوٹی کہ ان پر دھوکہ پتنگے یا مکوڑے کا ہو۔ اور بعض اتنی قوی ہیکل اور عظیم الجثہ کہ ہاتھی کو مات دے دے۔ وہیل مچھلی اور شارک مچھلی کی مکر کشتیوں بلکہ جہازوں تک کے لیے خطرناک سمجھی گئی ہے۔ بعض مچھلیاں چربی سے لدی ہوتی ہیں اور بعض بالکل سوکھی ہوئی۔ ذائقے کے لحاظ سے بھی مچھلیوں کے گوشت مختلف ہوتے ہیں۔ ماہرین کا بیان ہے کہ مچھلی قوت سامعہ سے بڑی حد تک محروم

ہے۔ البتہ اس کے مقابلے میں اس کی قوت لامسہ غیر معمولی طور پر تیز ہوتی ہے۔

مچھلی کی غذائی اہمیت مسلم ہے اور لذیذ و مرغوب عام ہونے کے علاوہ مقوی بھی تسلیم کی گئی ہے۔ بعض بعض خطوں اور علاقوں ی تو اصل غذا مچھلی ہی ہے۔ دریائی اور سمندری علاقوں میں ان کی تجارت بڑے دور دراز ملکوں تک ہوتی رہتی ہے۔ شریعت اسلامی نے ٹڈی کی طرح مچھلی کا بھی بلا ذبح کھانا درست رکھا ہے۔ مچھلی کا شمار ان جانوروں میں ہے جن کا خون بجائے گرم کے سرد ہے مچھلی کی اقسام ماہرین کے شمار میں اب تک ۳۰ ہزار آ چکی ہیں اور ان کی شکل و صورت میں تنوع کا کیا کہنا چاہیے کوئی حد ہی نہیں۔ بعض بالکل سانپ کی سی، بعض بالکل دوسرے جانوروں کی شکل کی اور یہی حال ان کے رنگ کا ہے۔ کوئی کسی رنگ کی کوئی کسی رنگ کی۔ ان ی بعض قسمیں اڑنے والی ہوتی ہیں اور بعض ایسی بھی جو خشکی میں آ کر درختوں پر چڑھ جاتی ہیں۔ ان کی غذا پانی کے علاوہ نباتات ی ہے بعض مچھلیاں گوشت بھی کھاتی ہیں اور بعض کا گزارہ دوسری مچھلیوں کو کھا کر ہوتا ہے۔

غذا کے علاوہ بھی مچھلی انسان کے اور بہت کام آتی ہے۔ اس کا روغن مختلف طبی اور صنعتی مصارف میں آتا ہے اور ایک خاص قسم کی مچھلی (کاڈ) کے جگر کا تیل تو ایک مشہور ڈاکٹری دوا سینے کے امراض کے لیے ہے۔ مچھلی کا کاروبار اس دنیا کی عظیم ترین تجارتوں میں سے ہے۔

ہاں! نمایاں ہو کے برقِ دیدۂ خفاش ہو
اے دلِ کون و مکاں کے رازِ مضمر! فاش ہو (ص ۲۴)

خُفّاش Bat

دودھ دینے والے جانوروں میں چمگادڑ ہی ہے جو پرواز کے لیے مشہور ہے۔ دوسرے دودھ دینے والے جانور مثلاً اڑنے والی گلہری فی الواقع اڑتی نہیں، اچھلتی ہے تھوڑے فاصلے کے لیے اپنے پروں سے پیراشوٹ کا کام لیتے ہوتے، چمگادڑ کے پر کھال کے بنے ہوئے ہوتے ہیں جو ہاتھ اور بازوؤں کی ہڈیوں پر پھیلے ہوتے ہیں اور جو انگلیوں میں جڑے وتے ہیں۔ اس کی انگلیاں لمبی اور پتلی ہوتی ہیں، صرف اس کے انگوٹھے پروں کی زد میں نہیں ہوتے یا باہر ہوتے ہیں۔ یہ چھوٹے وتے ہیں اور عام طور پر مڑے ہوئے۔ چمگادڑ ان کو اڑنے میں استعمال کرتی ہے۔

تمام دنیا میں تقریباً ایک سو قسم کی چمگادڑیں پائی جاتی ہیں۔ یہ زیادہ تر رات کے شکاری ہیں جن کی اندھیرا ہونے سے صبح تک پرواز جاری رہتی ہے۔ گاہ گاہے آرام کا وقفہ بھی آ جاتا ہے۔ ان کی پرواز کا اصل معاملہ ان کی مختلف اقسام پر موقوف ہے اکثر چمگادڑیں کیڑے مکوڑے کھاتی ہیں۔ لیکن کچھ ان میں سے پھلوں پر گزارہ کرتی ہیں اور پھل کھانے والی چمگادڑیں کہلاتی ہے رجب یہ خون چوسنے کے لیے نہیں اترتی یہ ایک گیند کی طرح لٹکتی رہتی ہے اس کے تیز نوکیلے دانت ہوتے ہیں جو تیزی سے جانور کی کھال میں داخل ہو جاتے ہیں ایک انچ کے آٹھویں حصے تک۔ جب خون جاری ہو جاتا ہے تو یہ چاٹنے لگتی ہے۔ یہ ون چوستی نہیں۔ سوتے ہوئے مویشی اس کا اصل شکار ہیں گو بعض وقت یہ سوتے ہوئے آدمی پر بھی حملہ کرتی ہے۔ ویمپائر

خاندان کی سب سے بڑی چمگادڑ کو فاکس ویمپائر کہتے ہیں۔ اس کے پروں کا پھیلاؤ دو فٹ سے زیادہ ہوتا ہے۔ یہ ایک بدصورت چمگادڑ ہے لیکن خون چوسنے سے بالکل بے نیاز۔

جو چمگادڑیں کیڑے مکوڑے شکار کرتی ہیں وہ یا تو انہیں پرواز کے دوران کھاتی ہیں یا پھر اپنی کمین گاہوں میں لے جاتی ہیں یا پھر وہ ان کو اپنی کھال کی جیب میں اپنی دم کے قریب رکھ لیتی ہیں۔

چمگادڑ شکار کے وقت اپنی آنکھیں بند رکھتی ہے۔ یہ اپنا شکار آواز سے پہچانتی ہے۔ ایک چمگادڑ دو قسم کی آوازیں نکالتی ہے جو ایک آدمی سن سکتا ہے۔ اور دوسری وہ جو انسان کو سنائی نہیں دیتی۔ چمگادڑ اس تیزی سے آوازوں کا سلسلہ جاری رکھتی ہے کہ ان کا سننا ممکن نہیں۔ یہ آوازیں ان کے شکار، کیڑوں تک پہنچ کر چمگادڑ کے کانوں تک واپس آتی ہیں۔ یہ ان آوازوں کا کرشمہ ہے کہ جانوروں سے تصادم نہیں ہوتا اور وہ شکار ہو جاتے ہیں۔

چمگادڑیں خالی درختوں یا گپھاؤں میں رہتی ہیں۔ یہ دس بارہ کی تعداد میں قیام کرتی ہیں جبکہ غاروں میں ہزاروں کی تعداد میں ہوتی ہیں۔ یہ اپنی قیام گاہ پر لٹکی رہتی ہے۔ چمگادڑیں موسم سرما کو گذارنے کے لیے سیکڑوں میل کا سفر کرتی ہیں۔ ان کے بچے موسم گرما کے آغاز میں پیدا ہوتے ہیں۔ یہ بچے شکار کے وقت ساتھ رہتے ہیں اور جب یہ بڑے ہو جاتے ہیں تو ان کی ماں انہیں گھر پر غذا مہیا کرتی ہے صبح کے وقت۔ چمگادڑوں کے دشمن بہت کم ہیں اور یہ طویل العمر ہوتی ہیں۔[۳۴]

علم بین و درہم و دینار و رخت و جلس

اسپ و قسم سم و شتر و قاطر و حمار ص ۲۲۴

"قاطر" Mule

خچر ہندوستان اور پاکستان میں ایک معروف جانور ہے۔ گھوڑی اور گدھے یا گدھی اور گھوڑے کے ملاپ سے پیدا ہوتا ہے لیکن خود اس کی نسل یعنی خچر اور خچری سے نہیں چلتی۔

خچر سے دنیا میں آج تک دو کام لیے جا رہے ہیں۔ ایک سواری کا دوسرے یہ کہ وہ ایک ذریعۂ اظہار شان و تجمل ہے ایک طرف تو وہ مضبوط اور محنتی اتنا ہے کہ مشرق ہی نہیں فرنگی ملکوں کے فوجی حلقوں میں اس سے گاڑی کھینچنے کا کام کثرت سے لیا جاتا ہے۔ چنانچہ جنگ جرمنی میں فرانس و برطانیہ وغیرہ نے، دوسری طرف عراق، عرب، شام و مصر وغیرہ میں گھوڑے ہی کی طرح اس کی سواری بھی عزت و راحت کی ایک سواری ہے بلکہ بیروت و دمشق وغیرہ میں بڑے حکام و امراء خچر کی سواری کو گھوڑے کی سواری سے زیادہ معزز خیال کرتے ہیں۔ اور انجیل میں تو یہاں تک ہے کہ حضرت داؤد نے جب حضرت سلیمان کو اپنے سامنے بادشاہ بنوایا ہے تو اس موقع پر سواری بجائے گھوڑے کے شاہی خچر کی کرائی ہے۔

خچر اپنی رفتار اور قد و قامت اور گردن کی ساخت کے لحاظ سے گھوڑے سے مشابہت رکھتا ہے اور سر، پیر، کان، اور ہاتھ کی ساخت میں گدھے کے مشابہ ہوتا ہے۔ اس کی آواز گھوڑے کے ہنہنانے اور گدھے کے رینگنے دونوں سے

الگ ایک کمزور قسم کی ہوتی ہے۔

خچر اپنے قدرتی طریقے سے ہمیشہ سے پیدا ہوتے چلے آئے ہیں۔ لیکن جنگ اور امن دونوں زمانوں میں ان کی اہمیت خصوصی محسوس کر کے امریکا، فرانس، اٹلی، اسپین کی حکومتوں نے ان کی پیدائش کے مصنوعی طریقے بھی اختیار کیے ہیں اور اچھی خوش نسل گھوڑیوں اور نکرے تنومند گدھوں کے ملاپ کے لیے مستقل محکمے کھولے ہیں۔

ریاست ہائے متحدہ امریکا میں اس کی پانچ قسمیں ہیں جو مختلف ناموں سے منسوب اور کام کرتی ہیں۔ خچر کی زیادہ سے زیادہ اونچائی ۱۶ سے ۱۷ ہاتھ اور وزن ۱۲ سے ۱۶ سو پونڈ تک ہوتا ہے اور چھوٹے سے چھوٹا خچر ۶ سو سے ۱۳۵۰ پونڈ وزنی ہوتا ہے جس کی اونچائی ۱۲ سے ۱۶ ہاتھ ہوتی ہے۔ اس کی بہترین قسم امریکا اور اسپین میں ہے۔ اس کے بعد پرتگال اور اٹلی ہیں۔ ۲۰ لاکھ تعداد ان کی تھی امریکا میں بیسویں صدی کے وسط میں لیکن ۱۹۲۰ء کے بعد سے ان کی نصف تعداد گھٹ گئی۔ ان کی بڑی تعداد اب جنوبی اور جنوب مشرقی ریاستوں میں ہے۔[۲۳]

"حمار" Donkey

گدھا ہندوستان و پاکستان کا ایک معروف چوپایہ ہے۔ رنگ اکثر خاکستری اور کبھی سفید اپنی بدفہمی اور بلادت ذہن کے لیے مشرقی قوموں میں ضرب المثل کا درجہ حاصل کیے ہوئے ہے۔ باربرداری بھی اس کا ایک امتیازی وصف ہے۔ مصر، شام، عرب، عراق وغیرہ میں باربرداری اور سواری دونوں کے کام آتا ہے۔ ان ملکوں میں شرفا و معززین بھی اس پر بے تکلف سوار ہوتے رہتے ہیں۔ اس کی بڑی اور موٹی قسمیں دو ہیں ایک جنگلی یا وحشی۔ دوسرے اہلی یا پالتو اور پھر اور ضمنی اور قسمیں بہت سی ہیں۔

بعض قوموں میں اسے مقدس بھی سمجھا گیا ہے بلکہ رومی مشرکوں نے تو اس کی پرستش یہود کی جانب منسوب کی ہے۔ اور بعض یہود نے گدھے سے نہایت بیہودہ کام نے مسیحیوں کی جانب کیے ہیں اردو میں گدھے کو بیوقوف کے مترادف سمجھا گیا ہے۔ اور "گدھا" خفگی کے موقع پر بطور ہلکی گالی کے استعمال ہوتا ہے۔ دھوبی اور کمہار کے گدھے بھی ہمارے ہاں مشہور ہیں۔ بوجھ اٹھانے کی قوت اس میں بہت ہوتی ہے اور گرم ملکوں میں یہ باربرداری کے لحاظ سے گھوڑے سے زیادہ مفید ثابت ہوا ہے۔

گدھی کا دودھ بقول اطبا یونانی تاثیر میں بہت ٹھنڈا ہوتا ہے۔ اور بعض امراض خصوصاً دق میں بہت مفید مانا گیا ہے ڈاکٹری تحقیق میں اس میں پانی اور شکر کا جزو کثرت سے ہوتا ہے۔ اس کے چمڑے سے جوتے بنتے ہیں، اور ڈھولکیں منڈھی جاتی ہیں۔ جنگلی گدھے کا گوشت ایران وغیرہ میں بہت لذیذ سمجھا گیا ہے اور اکثر اسی غرض سے اس کا شکار ہوتا ہے۔ اس کے بچے حمل میں پورے ایک سال کا زمانہ لیتے ہیں۔ اس کی غذا گھوڑے ہی کی طرح گھاس ہے لیکن گھوڑا اس سے لطیف تر قسم کی گھاس چاہتا ہے۔ اور یہ موٹی جھوٹی ہر گھاس پر بسر کر لیتا ہے۔ جنگلی گدھا اب صرف صحرائے افریقہ اور تبت اور

منگولیا میں پایا جاتا ہے، بلا کا تیز رو ہوتا ہے، اور چستی اور بے خوفی میں اپنی نظیر آپ۔ ان چیزوں میں اس اہلی گدھے کو اس سے کوئی نسبت ہی نہیں۔

توریت و انجیل دونوں میں اس کا ذکر کثرت سے آیا ہے۔ سواری کے سلسلے میں بھی اور بار برداری کے سیاق میں۔ "خر عیسیٰ" فارسی اور اردو میں ضرب المثل کا درجہ اختیار کیے ہوئے ہے اور توریت کی روایت ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے جب اہل و عیال سمیت مدین سے مصر کا سفر کیا تو سواری میں گدھا ہی تھا۔

گدھا نسبتاً گھوڑے کے خاندان سے ہے لیکن کوئی بھی گدھے کو گھوڑا نہیں سمجھتا۔ یہ چھوٹے قد اور لمبے کان والا جانور ہے۔ یہ مضبوط، پختہ قدم اور جسمانی اعتبار سے قابل اعتماد ہے۔

صدیوں سے انسان اس پر سواری کرتا آیا ہے اور بار برداری کا کام لیتا رہا ہے۔ اکثر گدھوں کے ساتھ ناروا سلوک روا رکھا جاتا ہے۔ لیکن یہ ایک حلیم الطبع جانور ہے جو مالک کے رویے کا شاکی نہیں ہوتا۔ چھوٹے چھوٹے گدھے بہت بوجھ اٹھا سکتے ہیں اور یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ اس حالت میں مر بھی جاتا ہے۔

گدھا گرم علاقوں میں بہتر کام کرتا ہے۔ یہ گھوڑے کے مقابلے میں کم پانی پیتا ہے۔ اور معمولی غذا پر گذارہ کر لیتا ہے۔ جبکہ اس حالت میں گھوڑے کے لیے گذارہ ممکن نہیں۔ یہ وہاں کام کرتا ہے جہاں گھوڑا کام نہیں کر سکتا۔ چونکہ یہ ایک مضبوط قدم جانور ہے اس لیے یہ پہاڑی اور دشوار گذار راستوں پر آسانی سے چلتا ہے۔ جہاں گھوڑے کے قدم پھسلنے اور اس کے گرنے کا احتمال رہتا ہے۔

شمالی افریقہ کے گدھے موجودہ گدھے کے مورثِ اعلیٰ ہیں۔ جنگلی طور ہی کا دوسرا نام گدھا ہے۔ عام طور پر اس سے گدھا ہی مراد لیا جاتا ہے جبکہ یہ پالتو ہو۔ بعض وقت انسان گدھے اور گھوڑے کے ملاپ سے ایک نئی نسل کو جنم دیتا ہے جس میں بیک وقت دونوں کی خصوصیات موجود ہوتی ہیں۔ اس طرح جو جانور پیدا ہوتا ہے اسے خچر کہا جاتا ہے اور یہ کام کاج کے لیے گھوڑے سے زیادہ مفید ثابت ہوا ہے۔ پہلی جنگ عظیم میں اسلحہ کی بار برداری کے لیے خچر بڑی تعداد میں استعمال کیے گئے۔

عام طور پر ایشیائی جنگلی گدھا، گھوڑے سے مشابہ ہوتا ہے بہ نسبت افریقی گدھے کے۔ یہ افریقی گدھے کے مقابلے میں دبلے پتلے اور چھوٹے کانوں کے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ گھوڑے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس کی اونچائی ۴ فٹ اور لمبائی ۸ فٹ ہوتی ہے۔

صومالیہ کا گدھا شمالی صومالیہ اور خلیج عدن کے ساحلی علاقوں میں پایا جاتا ہے۔ یہ سخت جانی سے اپنا وقت گذارتا ہے پتھریلے اور ریتلے علاقے میں۔ غذا اس کی خاردار جھاڑیاں اور پتھریلی زمین کی پیداوار ہوتی ہے۔

گدھے کی ایک قسم صحارا میں پائی جاتی ہے، منتشر صورت میں۔ مدت مدید تک ان کے نسلی تفاخر کی بابت اختلاف رائے

رہا۔ اور عام طور پر یہ سمجھا جاتا رہا ہے کہ یہ ایک معصوم گھریلو گدھے کی نسل سے ہے۔ لیکن اب عام خیال یہ ہے کہ گدھا نسلاً جنگلی جانوروں کی قسم سے ہے۔ ؎

رات مچھر نے کہہ دیا مجھ سے

ماجرا اپنی ناتمامی کا (ص ۲۸۹)

"مچھر" Gnat

مچھر یا پشہ ایک معلوم و معروف پردار کیڑا ہے جو چھوٹے کم جثہ ہونے کے باوجود انسان کے لیے موذی بھی ہے، راتوں میں کاٹ کاٹ کر اس کی نیند حرام کرنے والا اور بعض صورتوں میں امراض بھی پیدا کرنے والا۔ دنیا کے بیشتر حصوں میں پایا جاتا ہے اور اس کی بیشمار قسمیں ہیں۔ ماہرین نے اس کی ۲۰۰ سے زیادہ اقسام شمار کی ہیں۔ یہ دنیا کے ہر ملک میں پایا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ قطب شمالی جیسے سرزمین ملکوں میں بھی۔ لیکن اس کی کثرت گرم ملکوں ہی میں ہے ؎

زبورِ عجم

(کلیات اقبال، فارسی، اشاعت چہارم ستمبر ۱۹۸۱ء)

شورہ بوم از نیش کژدم خارخار

مور او اژدر گزد عقرب شکار (ص ۵۷۳)

"کژدم" Scorpion

بچھو گرم ملکوں میں پائے جاتے ہیں۔ یہ رات کا جانور ہے، دن میں پوشیدہ رہتا ہے، سوراخوں میں پتھروں کے نیچے۔ رات میں اپنی معاش کی فکر میں نکلتا ہے اور مکڑوں اور کیڑے مکوڑوں کو اپنی غذا بناتا ہے۔ یہ اپنے پنجوں سے اپنے شکار کو پکڑتا ہے اور اسے ہلاک کر کے اس کا رس چوس لیتا ہے۔ یہ بہت زہریلا جانور ہے۔ بعض بچھو اتنے زہریلے ہوتے ہیں کہ ان کے کاٹنے سے موت واقع ہو جاتی ہے۔

یہ بچہ دینے والے جانور ہیں۔ ان کا بچہ مادہ کے پیٹ پر کوئی ہفتے بھر سوار رہتا ہے۔ اس کے بعد وہ اپنی ماں کے پیٹ سے الگ ہو جاتا ہے اور خود چلنے پھرنے لگ جاتا ہے۔ عقرب کا بچہ تقریباً ۵ سال میں جوان ہو جاتا ہے۔

گو قد و قامت کے اعتبار سے مختلف ہیں لیکن عادات و اطوار میں اس درجے یکسانیت ہے کہ انہیں اپنے قبیل کے دوسرے کیڑوں سے تمیز کیا جاتا ہے۔ یہ گرم ملکوں اور خطوں کا کیڑا ہے۔ یورپ میں یونان، اٹلی اور اسپین میں یہاں تک کہ جنوبی جرمنی میں بھی پایا جاتا ہے۔ خشک موسم میں کم یاب بلکہ نایاب اور تر موسم میں عام ہو جاتے ہیں۔ عقرب کو برباد کرنے میں بعض جانوروں نے بڑا کردار ادا کیا ہے۔ مثلاً چھپکلی، افریقی بندر، اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔ الجیریا کے بعض افراد اسے

زندہ کھانا پسند کرتے ہیں۔[۲۶]

شعلہ آتش گیرندہ چوں کلب عقور
ہولناک و زندہ سوز و مردہ نور
(ص ۵۸۳)

"عقور" Biting Dog

کٹکھنا کتا۔ جہاں انسان کا وجود ہے وہاں کتا موجود رہے۔ ان میں کچھ کتے بعض امور انجام دیتے ہیں اور کچھ پالتو جانور کی حیثیت سے رہتے ہیں۔ کام کرنے والے کتے، بھیڑوں کی نگرانی، پاسبانی کے فرائض، برف گاڑی چلانے یا شکار کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ کتوں کی دو سو معروف اقسام دنیا میں ہیں، یہ نسلی صفات قائم رکھنے والا جانور کہلاتا ہے۔ کتا عام طور پر مخلوط اور مجہول النسل ہوتا ہے۔

گھریلو کتے سدھائے ہوئے ہوتے ہیں جو اپنے مالک کے ساتھ رہتے ہیں۔ اور یہ صدیوں کے عمل کا نتیجہ ہے۔ گھریلو کتے کے مورث اعلیٰ جنگلی کتے تھے، لیکن کسی کو علم نہیں کہ ان جنگلی کتوں کو پالتو کب سے بنایا گیا۔

مدت مدید سے انسان کو یہ معلوم تھا کہ جنگلی کتا شکار کے کام آتا ہے اور اس کا گوشت چرا کر لے جاتا ہے۔ شاید اس نے یہ عمل ترک کروایا ہے جدید یہ ہے کہ اب کتا اس بات سے خائف ہے لیکن کچھ شکاری یقیناً اس کے پلے کو گیند سے کھلا کر سدھانا پسند کریں گے۔ تب انسان کو معلوم ہوگا کہ پالتو کتا اس کے لیے مفید بن گیا ہے بلکہ وہ خطرے سے آگاہ کرتا ہے، جنگلی جانوروں کو بھگانے میں مدد دیتا ہے۔ اس طرح کتے اور انسان کے درمیان ایک تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔

اب بھی دنیا میں جنگلی کتے موجود ہیں اور فوری طور پر ان کی نشان دہی ممکن ہے۔ بھیڑیے، لومڑی اور گیدڑ۔ جنگلی کتے دنیا کے تقریباً تمام حصوں میں پائے جاتے ہیں بجز قطب جنوبی کے۔ سب سے قدآور جنگلی کتا قطب شمالی کا بھیڑیا ہے۔

آسٹریلیا کا ڈنگو کتا خاصا پریشان کن ہے۔ سائنس دانوں کا خیال ہے کہ یہ آسٹریلوی کتا نہیں، لیکن کب اور کہاں سے آگیا، کچھ معلوم نہیں اغلباً پہلے آباد کاروں میں سے یہاں پہنچنے والے اسے اپنے ساتھ لائے۔ وقت گزرنے پر ان ڈنگو کتوں نے یہاں ایک جنگلی کتوں کی نسل کو جنم دیا۔ اب یہ ایک پالتو جانور ہے اور آسٹریلوی قبائل اسے ایک پالتو جانور کے طور پر رکھتے ہیں۔

افریقہ کے گرم خطوں میں ایک شکاری کتا پایا جاتا ہے۔ جو افریقی جانوروں میں بڑا خونخوار خیال کیا جاتا ہے۔ اس کی پتلی ٹانگیں ہوتی ہیں۔ یہ ۲۹ ۱/۲ انچ لمبا اور ۷۰ پونڈ وزنی ہوتا ہے۔ یہ ریوڑ پر حملہ کرتا اور خوف و ہراس پیدا کرتا ہے شیر سے بھی زیادہ میدانی علاقے میں۔ یہ کتے چند سو مربع میل میں اپنی اجارہ داری رکھتے ہیں۔ یہ آدمی سے خوف زدہ نہیں ہوتا اور کھڑا رہتا ہے تاآنکہ شکار کا مرحلہ مکمل ہو جائے۔

ریکون کتا Recoon Dog اپنے خاندان کے دوسرے کتوں سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ رنگ اور شکل و شباہت میں۔

اس کی یہ نسل مشرقِ بعید، منچوریا، چین، کوریا اور جاپان میں پائی جاتی ہے۔ یہ اپنی قیمتی اون کے لیے مشہور ہے اور یورپی روس میں بھی موجود ہے۔ یہ یورپ کے دوسرے علاقوں میں بھی پایا جاتا ہے لیکن تاسف کے ساتھ، وہ دن دور نہیں جب یہ کتا اہل یورپ کے لیے، مستقبل قریب میں ایک مسئلہ پیدا کرنے والا جانور ثابت ہوگا۔

کتا حیوانی حیثیت سے گیدڑ، بھیڑیے اور لومڑی کے خاندان کا جانور ہے اور دنیا کے ہر حصے میں پایا جاتا ہے۔ اس کی قسمیں صدہا ہیں۔ صرف موٹی موٹی قسمیں ۴۲ تک پہنچی ہیں۔ قد و قامت، شکل و صورت اور رنگ کے لحاظ سے کتے کئی قسم کے پائے گئے ہیں۔ سرخ، سیاہ، سفید، ابلق، بھورے وغیرہ۔ بعض بالکل ننھے ننھے سے، بعض بڑے گراں ڈیل، بعض بالکل کھری صفاچٹ جلد کے، بعض اتنے جھبرے کہ بالوں سے بالکل لدے ہوئے۔ بعض بڑی ہیبت ناک شکل کے بعض سیدھے سادے۔ دوڑ کے ساتھ قوتِ شامہ بھی کتے کی خاص طور پر تیز ہوتی ہے۔ اس کی اوسط عمر ۱۲ سے ۲۰ سال تک کا پایا گیا ہے۔ عادتوں کے لحاظ سے بھی اس کی نسلیں مختلف ہوتی ہیں۔ بعض بڑے شکاری، بعض صرف چوکیداری اور پاسبانی کے اور بعض اپنے شوقین مالکوں کی گود میں صرف کھلونا اور سامانِ زینت بننے کے قابل۔

جاوید نامہ

(کلیات اقبال، فارسی، اشاعت چہارم ۱۹۸۱ء)

در گلو داری نوا ہا خوب و نغز
چند اندر گل بنالی مثل چغز (ص ۶۱۱)

"چغز" Frog

مینڈک آبی جانوروں میں مشہور جانور ہے۔ یہ دنیا کے مختلف خطوں میں پایا جاتا ہے۔ شمالی اور وسطی یورپ سے لے کر جزائر برطانیہ، ایشیا اور جاپان تک۔ بعض علاقوں میں اس کا وجود کم تر ہے پانی کی کمی اور اس کے ٹھکانوں کے ضیاع کی وجہ سے۔ تالابوں، اتھلی جھیلوں، دلدلی گڑھوں میں رہتا ہے افزائش نسل کے دوران۔ جوں ہی انڈوں سے فارغ ہوتا ہے اور ان کی پرورش ہو جاتی ہے یہ اپنی قیام گاہ تبدیل کرتا ہے اور میدانی علاقوں میں، سبزہ زار کے اطراف یا کھیتوں بلکہ باغات میں آ جاتا ہے۔ رنگ اور قد و قامت اس کا مختلف ہے۔ بھورا، پیلا، سبزی مائل، سرخی مائل اور گہرا بھورا رنگ عام طور پر دھبے دار یہ چار انچ لمبا ہوتا ہے۔ اور نومبر سے فروری تک بے حس و حرکت رہتا ہے۔ بعض مینڈک آٹھ انچ تک کا ہوتا ہے۔ مشرقی ریاست ہائے متحدہ امریکا میں ہوتا ہے۔ اسے کیلیفورنیا اور برٹش کولمبیا میں بھی متعارف کرایا گیا ہے۔ اس کی غذا کیڑے مکوڑے اور چھوٹی چھپکلی ہے۔ مینڈک کا ٹرانا دن اور رات میں مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ افزائش اور گرمی کے موسم میں بعض مینڈک پھدک کر مکھی اور تتلی کو بھی پکڑ لیتے ہیں۔ دلدلی مینڈک قدرے بڑا ہوتا ہے۔ یہ چھوٹے دودھ پلانے والے جانوروں اور کبھی

کبھی چڑیوں کو اپنی خوراک بناتا ہے ؎

موز خاک تیرہ آید در خروش

زانکہ از بازان نیاید کار موش ص ۶۵۱

"موش" Mouse

چوہے کاٹنے والے جانوروں میں سب سے بڑا خاندان ہے اور اس کی ان گنت اقسام ہیں۔ یہ تمام دنیا میں پایا جاتا ہے۔ معتدل اور سرد علاقوں میں۔ یہ ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ ان میں چھوٹا چوہا بھی ہے اور بڑا بھی۔ غالباً ان میں سب سے معروف گھریلو چوہا ہے۔ یہ اصلاً مغربی ایشیا کا باسی ہے۔ جہاں سے یہ یورپ پہنچا۔ یہ چوری چھپے جہازوں کے ذریعے دنیا کے مختلف حصوں میں وارد ہوا، اور امریکہ میں انقلاب کے وقت داخل ہوا۔ جہاں کھانے کی وافر مقدار موجود ہو چوہا وہاں پورے سال نظر آتا ہے۔ کھیتوں میں رہنے والے چوہے گرمی میں جا کر سردی میں آجاتے ہیں۔ ہر دو ماہ کے بعد ان کی تعداد دوگنی ہو جاتی ہے۔ ہر چوہے کا اپنا ایک علاقہ ہوتا ہے جس میں وہ دوسرے کی مداخلت برداشت نہیں کرتا۔ وہ دو یا زیادہ مادہ کے ساتھ رہتا ہے۔ چوہے کی غذا میں بہت سی اشیا شامل ہیں خواہ وہ سبزیات ہوں یا حیوانیات۔

چوہا مشرق بعید میں کھلی فضا میں رہتا ہے۔ لیکن جوں ہی اس کا سابقہ انسانوں سے پڑتا ہے، یہ اپنے اندر بڑی تبدیلی پیدا کر لیتا ہے یا اس کی عادات و اطوار میں بڑا فرق پڑ جاتا ہے۔ یہ ان کے رحم و کرم پر زندہ رہتا ہے۔ اور بغیر ان کی توجہ کے اس کا زندہ رہنا مشکل ہے۔

جنگلی چوہا بظاہر گھریلو چوہے کی طرح ہوتا ہے لیکن اس کے پچھلے پیر اور کان بڑے ہوتے ہیں اور آنکھیں بہت بڑی اور سر بھی بڑا۔ اس کی اوپر کی کھال بادامی رنگ کی ہوتی ہے۔ جو سر اور گردن کی طرف جا کر زردی مائل ہو جاتی ہے۔ اس کی کھال کے نیچے کا حصہ سفید ہوتا ہے اور اس کے حلق کے قریب نارنجی حلقہ ہوتا ہے۔

یہ گھونسلے میں رہتا ہے یا پھر بھٹ یا بل میں، تین فٹ گہرے۔ بچے دینے کے وقت اس کا گھر گھاس پھوس سے آراستہ ہوتا ہے۔ زمین میں یا شاخوں کے جھنڈ میں۔ دوسرے گھونسلے یا گھر چھوٹے بل یا بھٹ ہوتے ہیں۔

چوہا پورے جزائر برطانیہ میں پایا جاتا ہے بجز انتہائی بلندی کے گو اسے چار ہزار فٹ کی بلندی تک دیکھا گیا ہے۔ یہ پورے یورپ، ایشیا، ہند، ایران اور شمالی افریقہ میں موجود ہے۔ اس کی خاص غذا پھل، مغزیات، بیج، کیڑے مکوڑے اور پودا کیڑے ہیں۔ جب زیادہ مقدار میں غذا ہو تو یہ مستقبل کے لیے جمع کر کے رکھتا ہے۔

یہ بل سے رات کو نکلتا ہے۔ اور تیز روشنی کو پسند نہیں کرتا۔ یہ ایک زندہ دل اور ماہر چڑھنے والا جانور ہے۔ یہ فضا میں ایک فٹ یا اس سے زیادہ کود سکتا ہے اور بعض علاقوں میں کودنے والا کہا جاتا ہے۔

یورپ کے بعض علاقوں میں اس نے اپنی کثرت تعداد کی بنا پر سنگین مسائل پیدا کر دیتے ہیں۔ برطانیہ میں اس

نے بعض مقامی مسائل پیدا کیے۔ مثلاً موسم سرما کی گندم کو ضائع کرنا اور بوئے ہوئے پودوں کو کھود ڈالنا۔

یہ چوہا۔ الو، نیولے، لومڑی کا من بھاتا شکار ہے۔ چونکہ اس کا شکار شب میں کیا جاتا ہے اس لیے یہ شکرے، باز وغیرہ کی دست برد سے محفوظ رہتا ہے کہ وہ دن کے شکاری ہیں۔ جب اسے دن کے درمیانی حصے یا تیز دھوپ میں دیکھا جائے تو یہ عموماً مضمحل چوہا نظر آتا ہے

زرد گردن والا چوہا بڑی قسم کا ہوتا ہے۔ جو یورپ اور ایشیا میں پایا جاتا ہے۔ برطانیہ میں یہ وڈ ماؤس کے مقابلے میں کم تر دیکھنے میں آتا ہے۔ وڈ ماؤس اور زرد گردن والے چوہے میں امتیاز کرنا صرف ماہرین کے لیے ممکن ہے۔ عام آدمی کے لیے نہیں۔

چھوٹا فصلی چوہا Harvest Mouse صرف دو تین انچ کا ہوتا ہے۔ اور دم بھی تقریباً اتنی ہی لمبی ہوتی ہے۔ س کا وزن ایک چوتھائی اونس سے کم ہوتا ہے۔ یہ ایک خوبصورت چھوٹا سا چوہا ہے لیکن چڑھنے میں ماہر۔ جب یہ اوپر چڑھتا ہے و اپنی لمبی دم کو کام میں لاتا ہے جسے سبزیات کی ڈالیوں میں لپیٹ لیتا ہے۔ یہ درخت کے تنے میں اپنا گھونسلا بناتا ہے۔ زمین سے اوپر۔

شمالی امریکا میں بہت بڑی تعداد میں چوہے موجود ہیں۔ ایک عام قسم ان کی ڈیر ماؤس کہلاتی ہے جس کی بے شمار انواع ہیں ور جو تمام ملک میں پھیلی ہوئی ہیں۔ ان نازک اور خوبصورت چوہوں کو سفید پیر والے چوہے کہا جاتا ہے۔ یہ بڑے مستعد اور پھرتیلے ہوتے ہیں۔ جب یہ خطرہ محسوس کرتے ہیں تو اگلے پیروں پر کھڑے ہو کر شور مچاتے ہیں۔

بھورا چوہا مشرق سے برطانیہ میں جہاز کے ذریعے چوری چھپے داخل ہوا۔ اس لیے کبھی کبھی یہ ناروے کا چوہا کہلاتا ہے۔ یہ یک بڑا چوہا ہے۔ موٹی کھال (دبیز سمور والا) لمبی تقریباً ننگی، چھپرت دار دم والا۔ یہ کثرت سے بچے دیتا ہے اور پوری دنیا کے لیے یک آفت بن گیا ہے۔ یہ فضلہ کھاتا ہے اور ہر قسم کی غذا بھی خواہ تازہ ہو یا رکھی ہوئی۔ یہ انڈے اٹھا لیتا ہے اور چڑیوں کو مار ڈالتا ہے بجلی کے تاروں کو نقصان پہنچاتا ہے جس سے آگ لگ جاتی ہے۔ اس سے طرح طرح کے امراض پھیلتے ہیں بشمول طاعون کے۔

یہ بھورا چوہا اپنے تحفظ کی پوری صلاحیت رکھتا ہے آدمی اور کتوں کا مقابلہ کرتے ہوئے۔ کتے، سموری جانور، الو، بجو اور دوسرے جانور اس کے دشمن ہیں۔ یہ چوہا ہر قسم کی عمارتوں میں گھس آتا ہے اور بہت نقصان پہنچاتا ہے۔ لوگ اس کے خاتمے کے لیے جالی اور زہر کام میں لاتے ہیں۔ دوسری جنگ عظیم کے دوران ایک ایسا زہر تیار کیا گیا جو اس کی موت کا باعث بنے ور گمان یہ تھا کہ اس زہر سے اس کا خاتمہ ہو جائے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ چوہے ہمیشہ کی طرح بڑی تعداد میں ہیں اور اس زہر کو بے ضرر سمجھ کر کھاتے ہیں۔

کالا چوہا زیادہ نازک اندام چوہا ہے۔ جس کی دم اس کے قد سے لمبی ہوتی ہے۔ بھورے چوہے کی طرح یہ بھی برطانیہ کا اجنبی رہا ہے جو جہاز کے ذریعے خفیہ طریق پر یہاں آیا۔ یہ چڑھنے میں ماہر ہے اور جہازوں اور اونچی عمارتوں میں رہ کر خوش ہوتا ہے۔ س کے ہونے سے بیماری پھیلتی ہے بلکہ انگلستان میں سیاہ وبا اسی کی وجہ سے رونما ہوئی۔

وڈچوہا امریکا کا بعض وقت پیک چوہا یا ٹریڈ چوہا کہلاتا ہے۔ اس کے بڑے کان اور بالوں والی لمبی دم ہوتی ہے۔ مغرب میں چوہے اپنا مکان بناتے ہیں جو سنگ آبی یا اودبلاؤ کے مکان کے مشابہ ہوتے ہیں خواہ اس کا مکان زمین پر ہو یا درخت پر یا پہاڑی پر۔ وڈچوہا اشیا جمع کرتا ہے۔ وہ چمک دار اشیا کا شائق ہے۔ سکے، گھڑیاں، پن، شیشے کے ٹکڑے وغیرہ۔ وہ چمک دار اشیا اٹھا کر اپنے گھر لے جاتا ہے اگر راستے میں کوئی اور چمک دار شے ان کی پسند کی مل جائے تو پہلی چمک دار چیز کو چھوڑ کر دوسری چمک دار چیز کو اٹھا لیں گے۔ اس طرح انہیں بعض وقت "کاروباری" چوہا کہا جاتا ہے[۴۸]

مثل زنبورے کہ برگل می چرد
برگ را بگذارد و شہدش برد (ص ۶۵۴)

"زنبور"

شہد کی مکھی دو گروپ میں منقسم ہے۔ ایک ملنسار دوسری تنہائی پسند۔ تنہائی پسند مکھی صرف جنسی ضرورت کے وقت ملاپ کرتی ہے ورنہ وہ الگ تھلگ رہنا پسند کرتی ہے۔ یہ اپنا چھتا کھوکھلے تنوں یا زمین میں بناتی ہے اور یہ بھی "سبزیات" کا ہوتا ہے۔ ملنسار مکھی جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اپنی بنائی ہوئی بستیوں میں رہتی ہے۔ اور اس بستی کی آبادی کوئی تیس ہزار افراد (مکھیوں) پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہ اپنا چھتا مربع شکل میں مل کر بڑے اہتمام سے بناتی ہے۔ اور یہ مربع خانے اس درجہ یکسانیت لیے ہوئے ہوتے ہیں کہ دیکھنے والا حیرت زدہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور اس بستی پر تمام تر حکمرانی انڈے دینے والی ملکہ کی ہوتی ہے۔ یہ شہد کی مکھی ہی ہے جو مستقل طور پر اپنا چھتا بناتی ہے۔

علمائے حیوانیات نے شہد کی مکھیوں کی کوئی بیس ہزار اقسام بتائی ہیں۔ ہر چھتے میں تین طرح کی مکھیاں ہوتی ہیں۔ ایک مکھی سب کی ملکہ ہوتی ہے۔ اور سب اس کے حکم کی تابع ہوتی ہیں۔ کچھ نر ہوتی ہیں۔ ملکہ جس وقت اپنی پرواز عروسی میں اڑتی ہے۔ یہ نر بڑی تعداد میں اس کا پیچھا کرتے ہیں۔ وہ اونچی سے اونچی ہوتی چلی جاتی ہے۔ یہ تھک تھک کر رہ جاتے ہیں۔ ان میں کامیاب صرف ایک ہی ہوتا ہے۔ اس کے بعد ملکہ پھر نیچے آتی ہے۔ اور پھر اسی طرح یہ اڑان شروع ہوتی ہے۔ یہ ملکہ ایک دن میں ۲۰۳ ہزار انڈے دیتی ہے۔ مکھیوں کی بڑی تعداد کارکنوں کی ہوتی ہے۔ ان کا کام چھتے کی تعمیر اور اس کے انتظامات ہوتے ہیں۔ چھتے کے اندر ایک پوری دنیا آباد رہتی ہے۔ ایک بڑے چھتے میں ۵۰، ۵۰۔ ۶۰، ۷۰ ہزار مکھیاں پورے آرام کے ساتھ گزر کرتی ہیں۔ اور اس میں بڑھئی، معمار، کمہار وغیرہ کہنا چاہیے کہ ہر منظم انسانی پیشہ اختیار کیے ہوئے مکھیاں رہتی ہیں۔ موسم بہار آتے ہی ان میں حرکت اور زندگی از سر نو پیدا ہو جاتی ہے۔

شہد کی حلاوت اور لذت سے کون واقف نہیں۔ جنگلی مکھیوں کا شہد لذیذ تر ہوتا ہے۔ اس کے رنگ مختلف ہوتے ہیں۔ سفید، سرخ، لاکھی، سیاہی مائل وغیرہ۔ اس کے طبی منافع پر تمام طبیب متفق ہیں۔ شہد کے علاوہ دوسری چیز جو چھتے میں تیار ہوتی ہے یعنی موم وہ بھی اپنے طبی فوائد کے لحاظ سے کچھ کم قابل قدر نہیں۔ مماکھی کے ڈنک بھی بڑے سخت اور زہریلے

ہوتے ہیں اور جن ملکیوں کے چھتے کو کوئی چھیڑ دیتا ہے اور ان کا جھنڈ غضبناک ہو کر اس پر حملہ کر دیتا ہے۔ تو یہ حملہ بعض اوقات مہلک ثابت ہو جاتا ہے۔ ایسی نیش زن مخلوق سے شہد جیسی پر حلاوت و شفا بخش مشروب کا نکلتے رہنا یقیناً عجائب فطرت میں سے ہے۔

بھڑیں دنیا کے ہر حصے میں پائی جاتی ہیں گو ان کی خراب شہرت ہے کہ مضرت رساں ہیں۔ یہ بہت سے جان لیوا حشرات کو تباہ کرتی ہیں۔ اس لیے ان کا وجود بنی نوع انسان کے لیے سود مند ہے۔ مکھیوں کی طرح یہ بھی دو اقسام پر منقسم ہیں۔ ایک ملنسار اور دوسری تنہائی پسند۔ ان کا معاشرتی نظام خاصا ترقی یافتہ ہے بشمول عام بھڑ، جرمن بھڑ اور زنبور کے یہ مکھیوں سے کئی طور پر مختلف ہیں اپنے رہن سہن میں خاص طور پر تعمیر آشیانہ "چھتا بنانے میں اور بچوں کی نگہداشت کرنے میں۔ ہر سال یہ نئی بستی آباد کرتی ہیں اور کبھی اس میں ہجوم نہیں ہوتا۔ پرانی بستی کا زندہ رہنے والا موسم سرما کا فرد واحد ان کی ملکہ ہے جو موسم بہار میں رونما ہوتی ہے اور چھتے کی تعمیر کے لیے برگ و بار جمع کرتی ہے۔ وہ اپنے تیز جبڑے سے لکڑی کو ریزہ ریزہ کرتی ہے۔ پھر لکڑی کے ریزوں کو اپنے لعاب دہن میں ملا کر غذا بناتی ہے۔ یہ اپنا چھتا کھلے درختوں یا عمارتوں کے کونے کھدروں میں بناتی ہے۔ بھڑ جب کاٹتی ہے تو اپنا ڈنک وہیں چھوڑ دیتی ہے۔ جب تک ڈنک نکالا نہ جائے متاثرہ مقام تکلیف سے محفوظ نہیں رہے گا۔ گو یہ تکلیف پہنچانے والا کیڑا ہے تاہم قدرت کے نظام میں اس کی افادیت مسلّم ہے۔

رزقِ زاغ و کرگس اندر خاک گور

رزقِ بازاں در سوادِ ماہ و ہور (ص ۷۹۲)

"زاغ"

کوا ایک معلوم و معروف پرندہ ہے اور اس کا وجود دنیا کے ہر حصے میں پایا گیا ہے۔ شاید بجز جنوبی امریکا اور آسٹریلیا کے بعض علاقوں کے۔ اس کی متعدد اقسام ہیں اور مینا، طوطی وغیرہ متعدد جانور جو اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں، اس کے خاندان کے سمجھے گئے ہیں۔ بعض ماہرین کا خیال ہے کہ پرندوں میں سب سے بڑی آبادی دنیا میں کوّوں کی ہی ہے۔ ہمارے ملک میں کوے زیادہ تر ہلکے سیاہ رنگ کے ہوتے ہیں۔ جن کی گردنوں کے ارد گرد کا رنگ خاکستری ہوتا ہے۔ بعض یکلخت گہرے اور چمکدار سیاہ رنگ کے ہوتے ہیں جو ڈوم کوے کہلاتے ہیں۔ کوے کی عمر طبعی سو سال ہے۔

کوے کی سوجھ بوجھ، سیانے پن اور حرص و طمع کے قصے عام طور پر زبان زد ہیں۔ بعض ماہرین حیوانات نے کہا ہے کہ کوا دنیا کا ذہین ترین پرندہ ہے۔ اپنی غذا کے لحاظ سے کوا ہمہ خور ہے۔ غلّہ، سبزی، پھل، گوشت، مردار، ہڈی، کیڑے مکوڑے سب ہی اس کی خوراک کے کام آجاتے ہیں۔ اچھے بڑے کوے کی جسامت لمبان میں ۱۸ انچ ہوتی ہے۔ بعض اور پرندوں کی طرح یہ اپنی سحر خیزی کے لیے بھی مشہور ہے۔ تڑکے سے بولنے لگتا ہے اور بہت سویرے سے غذا کی تلاش میں نکل جاتا ہے اس کی بولی سے شگون لینے کا دستور مشرک قوموں میں عام رہا ہے۔ عرب جاہلیت میں خاص طور پر تھا، اسے ایک مقدس جانور

آج بھی امریکا کے شمالی مغربی ساحل کی آبادیوں میں سمجھا جاتا ہے۔ بعض روایتیں اس کی بھی ہیں کہ کوّے کو پال کر اور سدھا کر اس سے کام پہرے کا لیا گیا ہے۔

عہد عتیق میں اس کا ذکر چھ بار آیا ہے اور عہد جدید میں ایک بار۔ توریت میں ہے کہ حضرت نوح نے طوفان تھمنے پر سب سے پہلا پرندہ جو اپنے جہاز سے اڑایا وہ کوا ہی تھا۔

کوّا چالاک، ہوشیار اور پُرشور پرندہ ہے۔ دنیا کے ادبیات میں اس کے قصے کہانی عام ہیں۔ بعض نے اس کی نحوست کے قصے بھی بیان کیے ہیں۔ موسم سرما میں یہ بات مشاہدے میں آئی ہے کہ کوّا بھی سرد مقامات سے گرم خطوں میں نقل مکانی کرتا ہے اور موسم تبدیل ہونے پر یہ پرندہ اپنے اصلی وطن کا رُخ کرتا ہے۔ کوّے کے پنکھ قدرے بڑے اور دم قدرے چھوٹی ہوتی ہے۔

کوّا جسامت کے اعتبار سے زمینی پرندوں میں قد آور خیال کیا جاتا ہے۔ یہ اپنی عادات اور خصائل کے اعتبار سے دوسرے پرندوں سے ممتاز ہے۔ جہاں کہیں انسانی آبادی ہے وہاں کوّا ضرور دیکھنے میں آتا ہے گویا حضرت انسان کے ساتھ ساتھ اس کا رہن سہن ہے۔ بغیر انسانی آبادی کے اس کا وجود مشکل ہو جاتا ہے۔ کوّے کا وجود رحمت بھی ہے اور زحمت بھی۔ رحمت اس لیے کہ کھیتی باڑی کے لیے مضر اور مہلک کیڑے مکوڑے اس کی غذا ہیں اور زحمت یوں کہ بعض لہلاتے ہوئے کھیت اس کی تاخت و تاراج سے تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔ کوّے کی آواز ایک خاص معنی و مفہوم رکھتی ہے۔ اس کی آواز کا اتار چڑھاؤ بتاتا ہے کہ اس وقت کوّا کیا چاہتا ہے۔ حد یہ ہے کہ بچے تک اس کی آواز کے فرق کو سمجھتے ہیں۔ کوّے میں نقل کا مادہ بھی ہوتا ہے چنانچہ بعض وقت اسے پنجرے میں رکھا بھی جاتا ہے اور یہ کچھ الفاظ سیکھ بھی لیتا ہے۔ لیکن اس میں نقل کی یہ خوبی مینا اور طوطے کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ کوّے کا چھوٹے پرندوں کے معاملے میں جارحانہ رویہ اسے انسانی ہمدردی سے محروم کر دیتا ہے۔ چھوٹے پرندوں کے انڈے ضائع کرنا اور انھیں پریشان رکھنا اس کا محبوب مشغلہ ہے۔

عام طور پر اس کا گھونسلا درختوں پر ہوتا ہے۔ وہیں تین سے پانچ تک انڈے دیتا ہے اور اپنے بچوں کی پرورش کرتا ہے۔ مادہ اس کے انڈے سیتی ہے اور نر اس کی غذائی ذمہ داری پوری کرتا ہے۔ اٹھارہ انیس دن میں اس کے بچے انڈے سے نکل آتے ہیں اور کم و بیش تین ہفتے میں اڑنا سیکھ لیتے ہیں۔[۵۹]

"کرگس"

گدھ، دن کا شکاری جانور کے طور پر شناخت کیا جاتا ہے۔ مڑی ہوئی چونچ کے سرے پر گوشت کی موم جھلی ہے۔ شکرے، عقاب، گدھ اور ان کے قریبی عزیز، سب کے مضبوط طاقتور پیر تقابل پذیر پچھلے انگوٹھے اور لمبے پنجے۔ یہ خصوصیات اُلّو میں بھی ملتی ہیں جسے پہلے انھیں کے ساتھ مخصوص سمجھا گیا تھا۔ اُلّو بنیادی طور پر رات کا پرندہ ہے۔ نرم پروں والا، اپنی ساخت کے اعتبار سے مختلف۔

شکرے اوران کے ساتھی پوری دنیا میں پائے جاتے ہیں بجز قطب جنوبی کے۔ یہ جانوروں کے گوشت پر گزربسر کرتے ہیں۔ کچھ ان میں مردار کھاتے ہیں۔ یہ سب مضبوط پروں کے طاقتور اڑنے والے، کچھ عمدہ بلند پرواز ہیں۔ سب نسبتاً کم انڈے دیتے ہیں اور ان کی افزائش کا تناسب کم ہے اور یہ سب اپنے بچوں کی پرورش گھونسلوں میں کرتے ہیں۔ یہ پانچ خاندانوں میں منقسم ہیں۔

گو لمبائی میں ظاہری مشابہت ہے، مردہ خور، ننگا یا ننگا سر، بغیر دلچسپ امر کے اور یورپ، ایشیا اور افریقہ کے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اصولی طور پر قدیم دنیا کے گدھ عقاب کے خاندان سے متعلق رہے ہیں۔ امریکی گدھ زیادہ قدیم شجرے کے ہیں اور ان کا دور کا تعلق ہے لق لق اور حواصل سے۔ ان کے لمبے انگوٹھے کسی چیز کو مضبوطی سے گرفت میں لانے والے نہیں جیسے کہ دوسرے پرندوں کے ہوتے ہیں۔ اس کا پچھلا انگوٹھا کسی قدر اونچا اور تین انگوٹھوں کا اگلا حصہ بنیادی طور پر نیچے کی طرف ہوتا ہے۔ اس کے نتھنوں کے سوراخ لمبائی میں ہیں، گول ہونے کے بجائے اور چونچ سے سانس لینے کا راستہ قدرے منقسم ہے۔ چونکہ ان میں حنجرہ زیریں نہیں۔ امریکی گدھ بے آواز (خاموش) ہیں اور صرف کم ور سی آواز پیدا کرتا ہے۔

امریکی گدھ بلاشبہ بلند پرواز پرندوں میں سب سے اعلیٰ ہیں بے حد حریص اور بے تحاشا کھانے والے، مردار اور جانور کا فضلہ کچھ بھی ہوں لیکن کھانے میں پابند وضع ہیں۔ گو ان کا عام و خوصلہ اصل شکاری جانور جیسا نہیں اور شاذ شکار پہ جھپٹیں گے اگر وہ مزاحمت کرے۔ ان کی چونچ اتنی کمزور ہوتی ہے کہ جب تک گوشت کسی طرح گل سڑ نہ جائے وہ کھانے کے قابل نہیں ہوتے۔ گو یہ کبھی کبھی دودھ پلانے والے جانوروں پر حملہ آور بھی ہوتے ہیں۔ تاہم ان کی عام غذا مرداری ہی ہے۔

یہ خاندان اس بات پر فخر کرتا ہے کہ طویل ترین پرواز کرنے والے جانور ہمارے اسی خاندان کے فرد ہیں۔ ان میں کیلیفورنیائی کونڈر Condor اور اینڈین کونڈر Andean Condor قابل ذکر ہیں جن میں سے ہر ایک کے پر کا پھیلاؤ ۱۰ فٹ کے لگ بھگ اور وزن ۲۰، ۲۵ پونڈ تک ہوتا ہے۔ اس خاندان کو یہ فخر بھی حاصل ہے کہ طویل ترین پرواز کرنے والا طویل العمر پرندہ اسی خاندان کا فرد ہے۔ نوویڈا میں پایا جانے والا گدھ سولہ سے سترہ فٹ پروں کا پھیلاؤ رکھتا ہے۔ ان میں سے چھوٹا گدھ گیارہ سے بارہ فٹ کا پھیلاؤ رکھتا ہے جس کے حدود پرواز شمالی امریکا، فلوریڈا، کیلیفورنیا گلیشیری دور میں رہے ہیں۔

گدھ کی قدامت ان کے بڑی تعداد میں ڈھانچوں کے ریکارڈ سے ہوتی ہے۔ ان کی چھ موجودہ جنس یا اس سے زیادہ کی دریافت، تمام تر امریکی ہے۔

کیلیفورنیائی کونڈر شمالی امریکا کا سب سے بڑا پرندہ ہے جو بدقسمتی سے آج کل نہایت کمیاب ہے۔ برفانی دور کے بعد اس نے مراجعت کی مغربی بلند و بالا خطوں کی طرف جبکہ ۱۹۴۰ء میں پہلی مرتبہ مغرب کی طرف گیا کیلیفورنیائی کونڈر۔ کیلیفورنیا کے پہاڑوں میں بڑی تعداد میں موجود تھا لیکن آج اس کے چند جوڑے ہیں جنوب وسطی کیلیفورنیا میں اور اس کے دیگر اطراف میں۔ ۱۹۴۰ء

اور ۱۹۵۰ء میں محتاط اندازے کے مطابق ان کی تعداد ۶۰ پرندوں سے زیادہ نہ تھی اور اس وقت سے ان کی افزائش کی بھی کوئی صورت نظر نہیں آئی۔

انسان کیلیفورنیائی کونڈر کا اصلی دشمن رہا ہے اور اس کا ہر قیمت پر شکار کرنا چاہتا ہے۔ گو اس کا شکار شوقیہ طور پر کبھی نہیں کیا گیا لیکن پھر بھی شکاری للچائی ہوئی نظروں سے اسے دیکھتا رہا ہے۔ اس کا شکار کیا جانا ہی اس کی نسل کشی کا ضامن نہیں ہے بلکہ یہ خود بھی شکاری کی زد سے باہر رہتا ہے کہ بڑا شرمیلا جانور ہے۔ بہت سے کیلا دے کھارے گئے، جیسے مویشی خانوں کے مالکوں نے مویشیوں میں داخل کرکے بھیڑیے اور اس کے دوسرے جانوروں کو ختم کیا۔ دو اسباب اور ان کی نایابی کے ایک تو یہ کہ مغرب میں آبادی بڑھی تو ان کی تعداد گھٹی اور ان کی افزائش رفتار بھی متاثر ہوئی۔ کیلیفورنیائی کونڈر صرف ایک انڈا دیتا ہے اور وہ اسے سیتا نہیں جب تک کہ چھ سال پورے نہ ہو جائیں۔ اس کی تلافی کی یہی صورت رہی کہ طویل العمر ہیں۔ حادثات سے بچتے ہوئے۔ گدہ چڑیا گھروں میں پچاس سال تک زندہ رہتا ہے۔ تاہم ہمارے پاس ابھی تک مصدقہ اطلاعات نہیں ہیں جس پر ہم اس کے اعداد و شمار کا انحصار کر سکیں۔

عظیم اینڈین کونڈر بھی کمیاب ہے۔ لیکن بظاہر اس کے ختم ہونے کا کوئی خطرہ نہیں جیسا کہ اس کے شمالی ہم وطن کو ہے۔ وہ بلند و بالا اینڈس میں رہتا ہے۔ وینزویلا اور کولمبیا سے پٹاگونیا تک اور اس کا حلقۂ پرواز اتنا وسیع و عریض ہے کہ اس کے زندہ و باقی رہنے کے امکانات روشن ہیں۔

تیسرا سب سے بڑا امریکی گدھوں کا سلسلہ، اور یقیناً سب سے نمایاں اور دلکش، اگر یہ صفات اس کے لیے استعمال کی جا سکتی ہیں، سیاہ و سفید شاہ گدھ King Vulture ہے جو جنوبی میکسیکو سے گرم بارش زدہ جنگلات سے گذرتا ہوا ارجنٹائن تک محو پرواز رہتا ہے۔ اس جانور کا سر یا سر شوخ رنگوں، قرمزی، سبز اور زرد سے مزین ہوتا ہے جبکہ یہ عنفوان شباب میں بال و پر کی منزل میں داخل ہوتا ہے، اپنی عمر کے تیسرے یا چوتھے سال میں۔ اس کے گلے کا لٹکا ہوا گوشت گومڑی چہرہ بشرہ پر اکثر خالص ہندوستانی رنگ میں نمودار ہوتا ہے۔

مشہور و معروف گدھ اس خاندان کے سیاہ گدھ اور ٹرکی گدھ ہیں جو شمالی ریاست ہائے متحدہ امریکا سے جنوبی امریکا تک پھیلے ہوئے ہیں اور اس کے اطراف میں دیہاتی علاقوں پر بلند پروازی سے خاموشی سے گذرتے ہوئے، جنوبی ریاستوں میں عام طور پر دیکھے جاتے ہیں جہاں وہ زیادہ تر غلطی سے "بوزرڈس" Buzzards کہلاتے ہیں۔ بوزرڈس۔ شکر سکل قسمیں۔ ہر نوع، ہر جنس کی، متعدد جغرافیائی "اقوام" میں بٹ جاتی ہیں۔ شمال اور جنوب دونوں کی دائرۂ آبادی نقل مکانی کرتی ہے۔

گدھ اپنی تیز نظری کے لیے مشہور ہے۔ وہ اپنی غذا کو نہایت بلندی سے اس طرح بھانپ لیتا ہے جس طرح کہ درخت پر بیٹھا ہوا پروں کو پھڑپھڑاتے ہوئے۔ اس کی بلندی پروازی موسمی حالات پر موقوف ہے۔ وہ گرم پانی کے چشموں یا حرارت سے

متعلق فضائی حالات میں منڈلاتا رہے گا جبکہ صحیح معنوں میں گدھ غول پسند جانور نہیں۔ وہ اکثر مل جل کر رات بسر کرتا ہے۔ اور بڑی تعداد میں جمع ہو جاتے ہیں جہاں غذا میسر ہو۔ ایک منڈلاتا ہوا گدھ، ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلے پر، دفعتاً نیچے اُتر آئے گا، یہ جانتے ہوئے کہ اس نے اپنی غذا کو دیکھ لیا ہے شاید اشراقی طور پہ Telepathic جیسے ہی گدھ غذا کی تلاش میں اترتا ہے اس کے پیچھے آنے والوں کا تانتا بندھ جاتا ہے۔[۳۲]

بال جبریل

(کلیاتِ اقبال، اردو، اشاعت ششم، ستمبر ۱۹۸۴ء)

چیتے کا جگر چاہیے، شاہیں کا تجسس
جی سکتے ہیں بے روشنیِ دانش و فرہنگ — ص ۲۶۸

"چیتا" Panther

چیتا چھوٹی بلیوں میں سے ایک ہے لیکن یہ تمام بلیوں سے مختلف ہے اس کی لمبی اور پتلی ٹانگیں ہوتی ہیں۔ اس کے جبڑے کتے کی طرح ہوتے ہیں اس کے دانت باہر کی طرف نکلے ہوتے ہیں اس سے وہ بآسانی نظر آتے ہیں۔ چیتا ایک طرح کتے سے مشابہ ہے، یہ آدمی کے ساتھ کام کرنے کے لیے سدھایا جا سکتا ہے۔

برصغیر ہند و پاکستان میں اسے ہرن کے شکار کے لیے سدھایا جاتا ہے۔ ہرن تیز رفتار جانور ہے لیکن چیتا اس سے بھی تیز رفتار ہے۔ یہ دنیا کا تیز ترین رفتار والا جانور ہے۔ اس کی رفتار ستر میل فی گھنٹہ ریکارڈ کی گئی ہے۔ لیکن یہ تیز رفتاری چار سے پانچسو گز تک کے فاصلے کے لیے ہے۔ اس مقررہ فاصلے کے اندر چیتا یا تو اپنا شکار حاصل کرے گا یا پھر اس کے حصول سے قاصر رہے گا لیکن بالعموم یہ اپنا شکار پکڑ لیتا ہے۔

مشرقی افریقہ اور جنوبی ایشیا میں اب بھی جنگلی چیتوں کا وجود ہے۔ انہیں دن میں یا چاندنی رات میں شکار کیا جاتا ہے جبکہ ہرن، چڑیوں اور دوسرے چھوٹے دودھ دینے والے۔ مثلاً خرگوش کا تعاقب کر رہا ہو۔ مادہ چیتا کے دو سے چار تک بچے ہوتے ہیں۔

پالتو چیتا ایسا ہی محبت کرنے والا جانور ہوتا ہے جیسا کہ کوئی اور گھریلو جانور!

چڑیا گھروں میں افزائش نسل کے لیے شیروں سے بھی اس کے ہاں بچے پیدا ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں اگر باپ چیتا ہے تو بچہ ٹائگون Tigon کہلائے گا اور اگر باپ شیر ہے تو بچہ لگر Liger کے نام سے پکارا جاتا ہے۔[۳۳]

کر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ
بلبل فقط آواز ہے، طاؤس فقط رنگ — ص ۲۶۸

"طاؤس"

مور کی قدیم تاریخ اور اس کا انسان سے ابتدائی رابطہ بجوہ موجود ہے۔ اصلی مور ایک جانا پہچانا چڑیا گھر کا مقیم، مدت سے ایک نیم گھریلو پرند کی حیثیت سے معروف ہے۔ یہ برصغیر ہند و پاک اور سری لنکا کا باسی ہے۔ اسے بظاہر قدیم یونانی اور رومی مبارک خیال کرتے تھے بایں معنی کہ یہ ان کے دیو مالائی ادب کا ہر دلعزیز حصہ رہا ہے اور اسے جونو Juno اور ہیرا Hera دیوی کا پرند کہا جاتا تھا۔ متعدد جگہ انجیل میں اس کا ذکر ہے۔ شہنشاہ سلیمان نے اپنا عظیم الشان ہیکل بنایا تو اسے تقریباً ایک ہزار سال قبل مسیح برآمد کیا گیا تھا ارض مقدس کے لیے۔

گو انہیں خوبصورت نقش و نگار والا پرندہ کہہ کر یہاں اور امریکہ میں تحفظ دیا گیا ہے۔ یہ مزاجاً جھگڑالو واقع ہوا ہے اور دوسرے گھریلو پرندوں میں مل کر رہنا پسند نہیں کرتا۔ جلسے آرائشی پر اپنی مادہ کے سامنے بڑے دلکش انداز میں پھیلاتا ہے۔ وہ واقعی دم کے پر نہیں بلکہ دم کے اوپر کے مخفی پر ہوتے ہیں

مور کی دوسری جنس جاوائی مور جو رہتا ہے برما کے بارش زدہ جنگلات، ملائی جزیرہ نما، ہند چینی سے جاوا تک۔ یہ اصل عام مور سے بہت ملتا جلتا ہے، قد و قامت میں، لیکن اس کا سر، گردن اور زیریں حصہ سبز ہے بجائے نیلے کے۔ جنگلی مور خشک جنگلات میں رہتا ہے اور چھوٹے جھنڈوں میں سفر کرتا ہے۔ زمین میں خوراک تلاش کرتا ہوا۔ یہ زور و شور کے ساتھ پرواز کرتا ہے۔ اور بسیرا کرتا ہے۔ رات میں درختوں پر۔ اس کی آواز کرخت، ناخوشگوار چیخ ہے اس کے حسن و جمال کے بالکل منافی ہے

پس چہ باید کرد

(کلیات اقبال، فارسی، اشاعت چہارم، ستمبر ۱۹۸۱ء)

ہر کو ساز د آشیاں در دشت و مرغ

او نہ باشد ایمن از شاہین و چرغ ص ۸۳۱

"چرغ" Hyena

چرغ تمام گوشت خور جانوروں میں بدترین شہرت رکھتا ہے، اپنی بزدلی اور مذموم حرکات کی بنا پر، اپنی جابجانہ بدبودار ظاہری شباہت کی وجہ سے۔ حقیقت میں لکڑبھگا ایک ذہین و ہوشیار شکاری ہے جو عام طور پر مردار کھاتا ہے۔ یہ جھنڈ میں رہتا ہے اور شکار کرتا ہے اکثر وار جانوروں کا جب وہ زخمی ہو گئے ہوں۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک دھاری دار، اس پر ہلکے پیلے دھبے ہوتے ہیں، دم چھوٹی اور اگلے پیر پیٹ سے جلے ہوتے ہیں، نمایاں طور پر نیچے کی طرف جھکی ہوئی۔ دوسرے چرغ کے مقابلے میں اس کے جبڑے مضبوط اور دانت نہایت تیز ہوتے ہیں۔ یہ غارت گر رات میں شکار کرتے ہیں اور دن میں پہاڑی گپھاؤں میں یا اپنے بھٹوں میں آرام کرتے ہیں۔ دھاری دار چرغ قد و قامت میں ۴۲ انچ لمبا ہے۔ دم کی ۲۰ انچ لمبائی

کے ساتھ۔ وسطی اور جنوبی افریقہ میں پایا جاتا ہے۔ جھاڑیوں اور پہاڑی علاقوں میں۔ اس کے بچے ۹۰ دن کی مدت میں پیدا ہوتے ہیں۔ ایک سے دو اور کبھی تین کی تعداد میں۔ اس کی غذا تازہ گوشت اور کبھی کبھی مردار پر مشتمل ہوتی ہے۔ دھاری دار چرغ اور بھورا چرغ دونوں بہت قریبی عزیز ہیں۔ دھاری دار چرغ وسطی افریقہ اور ایشیا کے بعض علاقوں میں ملتا ہے۔ جبکہ بھورا چرغ صرف جنوبی افریقہ میں۔ دونوں کے استادنی ایال ہیں۔

اگر چرغ کو بچپن سے پالا جائے تو وہ بہت مانوس ہو جاتا ہے اور مالک کا خیر خواہ بھی۔ کتے کی وفاشعاری کے قصے زبانِ زدِ عام ہیں۔ اگر چرغ کو صحیح طور پر سدھایا جائے تو یہ بھی بڑا وفادار ثابت ہوتا ہے۔ خاص طور پر دھاری دار چرغ۔ ایک پالتو چرغ زیادہ قابلِ اعتماد ہے ایک پالتو شیر کے مقابلے میں پہلے ایک سال یا دو سال میں۔ چرغ کی "ہنسی" انسانی ہنسی سے مشابہ ہے اور یہ اس وقت مشاہدے میں آتی ہے جبکہ وہ بہت بھوکا ہو اور اسے گوشت پیش کیا جائے۔ صرف دھبے دار چرغ "ہنستا" ہے جو نسلاً افریقی ہے۔ دھاری دار چرغ افریقہ اور ایشیا میں پایا جاتا ہے جو نہیں ہنستا لیکن وہ سمجھتا ہے کہ میں ہنس رہا ہوں لیکن اس کی آواز تو ایسی معلوم ہوتی ہے کہ گویا اسے سولی پر لٹکایا جا رہا ہے۔[۵۳]

ضربِ کلیم

(کلیاتِ اقبال، اردو، اشاعت ششم ستمبر ۱۹۸۴ء)

معدوم نہیں ہے یہ خوشامد کہ حقیقت
کہہ دے کوئی اُلّو کو اگر رات کا شہباز (ص ۶۰۰)

اُلّو Owl

دنیا میں اُلو کی ۱۳۲ قسمیں ہیں جو پرندوں کی دنیا میں اپنے بعض خصائص کی بنا پر بہت معروف ہیں۔ ان کی نہایت نمایاں خصوصیت ان کی باہر کی طرف نکلی ہوئی آنکھیں ہیں وہ اپنے گول چہرے کی وجہ سے ممتاز ہیں۔ ان کے بڑے سر اور چھوٹی گردن اور پروں سے پھولا ہوا جسم جو ان کی آسان پرواز کو پر سکون بناتا ہے۔ اُلّو جانوروں کے شکار پر گذارہ کرتا ہے وہ زندہ جانور پکڑتا ہے اپنی مڑی ہوئی چونچ اور مضبوط پنجوں کی مدد سے۔ ایک زمانے میں انہیں باز اور عقاب میں شامل کیا جاتا تھا۔ جو اس طرح شکار کرتے ہیں لیکن اُلو کی بظاہر مشابہت ان کے شکاری پرندوں سے ایک متوازی موقع ہے ان کے مطالعے کا ساخت کے اعتبار سے اُلو کا قریبی تعلق ایک قسم کے پرندے Goatsucker سے ہے جبکہ شکرے کا تعلق بگلے سے ہے۔

اُلو دنیا بھر میں پائے جاتے ہیں بجز قطب شمالی اور کچھ الگ تھلگ جزائر کے۔ اُنھوں نے اپنے آپ کو حیوانات معیشت سے اس طرح ہم آہنگ کر لیا ہے کہ وہ دنیا کے کم و بیش تمام علاقوں میں جم کر بیٹھ گیا ہے خواہ وہ گرم ہوں یا بارش زدہ جنگلات۔ اُلو دو

خاندانوں میں منقسم ہیں ۔ ایک گُگّو دوسرا اصلی اُلو ۔ اور یہ فرق بھی ایسا اور اتنا کم ہے کہ ماہرین ، یورپی ماہرین انہیں ایک ہی خاندان کے خیال کرتے ہیں

تمام اُلوؤں میں گُگّو کا انسانوں سے بہت قریبی مربط رہا ہے ۔ اس کے قدرتی گھونسلے کھوکھلے درخت ، چوٹیاں یا شگاف کے پرانے گھونسلے ہوتے ہیں ۔ اب اس کی قیام گاہ ، عمارات ، خاص طور پر غیر بادکی ہوئی یا کم استعمال شدہ ہیں ۔ یا پھر گرجا کے میناروں یا غلہ بھرنے کی جگہوں میں نظر آتا ہے (قیام کرتا ہے) ویران عمارات اس کی محبوب قیام گاہیں ہیں کسی اور جگہ گُگّو جوڑے کا پایا جانا طرح طرح کے وسوسوں کو جنم دیتا ہے کہ کسی قدیم عمارت میں اُلو کا وجود اس امر کی نشان دہی کرتا ہے کہ جہاں اس کا سایہ ہے اور جس عمارت پر اس کا سایہ پڑ جائے تو پھر وہ ویران ہو جاتی ہے ۔ اور جہاں یہ اکثر بولتا ہے وہاں ویرانی کے آثار پیدا ہونا ایک ناگزیر امر ہے یہ اس کی نحوست کی بین دلیل ہے ۔

گُگّو اصلی اُلو سے قدرے مختلف ہوتا ہے ، اپنے چہرے کی گولائی اور سینے کی ساخت کے اعتبار سے ۔ ان کی دیگر خصوصیات میں ان کی لمبی ٹانگیں ، جو ان کی دم سے زیادہ لمبی ہوتی ہیں اور جو پیروں تک پَروں سے ڈھکی ہوتی ہیں اور ان کے زیریں حصے پر تھوڑے چھوٹے سے پر ۔ ایک اور نمایاں خصوصیت اس کی یہ ہے کہ دندانہ دار کلغی درمیانے انگوٹھے پر جو بگلوں اور ابابیلوں میں پائی جاتی ہے ۔

گُگّو ۱۳ سے ۱۸ انچ لمبا ہوتا ہے اور اس کی مادہ نر سے زیادہ لمبی ہوتی ہے ۔ عظیم الجثہ گُگّو کے ڈھانچے بہاماز اور جزائر غرب الہند میں پائے گئے ہیں ۔ آج سے صدیوں پہلے یہ جزائر بڑے جزائر تھے آج کے مقابلے میں اور بہت قریب ۔ گُگّو نقل مکانی نہیں کرتا اور وہیں رہتا ہے جہاں پایا جاتا ہے یہ اپنی زاد بوم کے پرستار ہیں اور سالہا سال وہاں قیام کرتے ہیں ۔ وہیں ان کی نسل کشی کا عمل بھی ہوتا ہے ۔ ایک عام گُگّو جغرافیائی اعتبار سے ، دنیا کے مختلف خطوں میں گھومتا پھرتا ہے ۔ سنہری ، بھورا اور ہلکے رنگ کا گُگّو جس پر سفید ، سیاہ اور خاکستری نشانات ہوتے ہیں خوبصورت خیال کیا جاتا ہے ۔ دوسرے نو اقسام کے خاندان یورپ اور امریکا اور افریقہ سے تعلق رکھتے ہیں ۔ اور منقسم ہیں افریقہ ، مڈغاسکر ، جنوبی ایشیا ، جزائر شرق الہند اور آسٹریلیا میں ۔ نیوزی لینڈ میں اس کا فقدان ہے ۔ یہ زیادہ تر کھلے گھاس کے میدان کو اپنی قیام گاہ بناتے ہیں اور اسی لیے انہیں "گھاس اُلو" Grassowls کہا جاتا ہے ۔ یہ سب زمین پر قیام کرتے ہیں ۔ ان میں سے ایک قسم ایسی ہے جو گھنے جنگلات میں رہتی ہے اور اتنی شرمیلی ہے کہ صرف رات میں نکلتی ہے جس کے رہن سہن کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ۔

عام طور پر گُگّو رات کو نکلتا ہے اور دن میں شاذونادر ہی دیکھنے میں آتا ہے ۔ گو کبھی کبھی یہ اپنی آواز سے حیرت میں ڈال دیتا ہے جب وہ کھیتوں کے اوپر صبح کے وقت منڈلاتا ہوا نظر آتا ہے اس کی خاص غذا چوہے اور اسی قسم کے جانور ہیں اور یہ کسانوں کا بہترین دوست خیال کیا جاتا ہے ۔ یہ اپنا شکار زیادہ تر آواز کے ذریعے سے کرتا ہے بمقابلے اس کو دیکھنے کے ۔ اور اپنے شکار کا پتہ چلا لیتا ہے گھپ اندھیرے میں بھی محض آواز کے ذریعے ۔ اگر ایک کمرے میں چوہے خاموشی سے بیٹھے رہیں تو وہ گُگّے

ہیں کہ محفوظ ہیں لیکن جوں ہی انہوں نے حرکت کی اور کمرے میں ادھر اُدھر آنے لگے تو بس ان کی خیر نہیں اور اُلّو کی غذا بن گئے۔ آواز پر اپنے شکار کو پکڑنا اُلّو کی خصوصیت ہے اور اس میں وہ غلطی نہیں کرتا۔

شاید اُلّو ہی ایک ایسا پرندہ ہے جسے عام طور پر سمجھا نہیں گیا۔ یہ رات کے جانور صدیوں سے انسان کی غلط فہمی کا شکار رہے ہیں خوف، شک و شبہ اور خرافیات کا۔ یہ قصے کہانیوں میں اکثر آتے ہیں۔ شاید ہی کسی ملک کی کوئی کہانی ایسی ہو جس میں ان کا ذکر نہ آتا ہو۔ بعہدِ قدیم سے یہ پرندے نحوست کی علامت خیال کیے گئے ہیں۔ ان پر ناپاک روحوں کا سایہ دیکھا گیا ہے اور بھوت پریت کی آماجگاہ سمجھا گیا ہے۔ آج بھی اُلّو کی بابت یہ بات عام ہے کہ اس کی آواز اس بات کا پیش خیمہ ہے کہ کوئی مصیبت یا موت کی آمد آمد ہے۔ اُلّو کی بابت سب سے خوش آئند بات یہ ہے کہ اسے ایک عقلمند پرندہ خیال کیا گیا ہے کہ یہ دیکھنے میں عاقل و فرزانہ معلوم ہوتا ہے اور خاموش رہتا ہے۔

اس کی نمایاں خصوصیت کے بارے میں صرف اتنا ہی نہیں کہا جاتا بلکہ اس کی شہرت یہ بھی ہے کہ اس کی آواز ناخوشگوار اثرات مرتب کرتی ہے۔ شروع میں اس کی آواز شریلی معلوم ہوتی ہے، بتدریج یہ آواز ایک تکلیف دہ آواز میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی دکھ کا مارا، دکھ بھری داستان بیان کر رہا ہے اور ظاہر ہے ایسی آواز سے انسان کا غمگین ہو جانا ایک لابدی امر ہے۔ بعض الوؤں میں ان کی مادہ اور نر کی آواز ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے اور آواز کا زیر و بم ایک کا دوسرے سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ اس میں یکسانیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ رات میں یہ ایک دوسرے کے ساتھ دوگانے میں مصروف پائے گئے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں نے مل کر کوئی راگ چھیڑ رکھا ہے۔ جب یہ اپنی چونچ سے کھٹ کھٹ کرتا ہے تو یہ علامت اس کی ناراضگی اور غیظ و غضب کی خیال کی جاتی ہے۔

اُلّو میں دیکھنے اور سننے کی صلاحیت بدرجۂ اتم موجود ہے۔ اس کی آنکھیں عجیب و غریب ہوتی ہیں۔ دیکھنے میں اتنی بڑی معلوم نہیں ہوتیں جتنی فی الواقع وہ ہوتی ہیں۔ برفانی اُلّو Snowy Owl دو فٹ کا ہوتا ہے اس کی آنکھ انسانی آنکھ کے برابر ہوتی ہے۔ کچھ تعجب نہیں کہ یہ اندھیرے یا تاریکی میں خوب دیکھتا ہے۔ یہ خیال غلط ہے کہ اُلّو دن میں اندھا ہوتا ہے۔ بہت سے اُلّو ایسے بھی ہیں جو دن میں شکار کرتے ہیں۔ اس کی آنکھ کا پردہ قدرت نے اس نوع کا بنایا ہے کہ اُلّو دن کی چکا چوند سے محفوظ رہتا ہے حساس طریق پر۔

اُلّو کی سماعت غیر معمولی ہوتی ہے۔ اور اس کا شکار بھی دیکھنے کی بجائے آواز پر منحصر ہوتا ہے۔ اس کے چہرے کا گول حصہ ہوائی قُل میں بہت نمایاں ہوتا ہے جس کو ہم تمثیل کہہ سکتے ہیں۔ الو کے کان گو وہ پورے طور پر پردے میں چھپے ہوتے ہیں۔ اور ایک طور پر کھال کے پردے سے ڈھکے رہتے ہیں۔ بہت سی اقسام میں دایاں اور بایاں جسامت میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ لیکن بلاشبہ یہ دو کانوں والی غیر معمولی صلاحیت آواز کے ذریعے پرندوں کے شکار کی باقی رہتی ہے۔

الو کی پرواز بے آواز ہوتی ہے جسے وہ اپنے شکار کے کام میں لاتا ہے۔ اور اس سے اس کی قوت سماعت میں اور

اضافہ ہوتا ہے۔

اُلو کے لمبے پھیلے ہوئے پر انہیں چھوٹی گردن والا پرندہ ظاہر کرتے ہیں۔ فی الواقع ان کی گردن لمبی ہوتی ہے۔ اُلو کی آنکھیں دوسرے پرندوں کے مقابلے میں کم حرکت کرتی ہیں جس کے نتیجے میں انہیں کسی چیز کے دیکھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اس طرح الو اپنا سر چیزوں کو دیکھنے کے لیے گھماتا ہے اور پیچھے بھی کر سکتا ہے۔ وہ اپنے سر کو ۱۸۰ کے زاویے سے گھما سکتا ہے۔ اس سے اس پرانی بات کو تقویت ملی ہے کہ درخت پر بیٹھا ہوا اُلو انسان کو ہر زاویے سے دیکھتا ہے تا آنکہ وہ اپنی گردن کو پورے طور پر موڑ نہیں لیتا۔

اُلو عام طور پر اپنا شکار جوں کا توں نگل لیتا ہے اور جب اس کا عمدہ ہاضمہ اس کو جز و بدن بناتا ہے اور یہ اجزا اس کے لیے مقوی بن جاتے ہیں، ہضم نہ ہونے والے اجزا مثلاً ہڈیاں، سمور اور پر، چھرے کی گولی کی طرح اگل دیتا ہے۔ الو اپنے شکار کو بالعموم اپنی شکار گاہ میں لے آتا ہے جہاں وہ اسے سکون سے کھاتا اور باقی ماندہ کو تیز دھار کے ساتھ واپس کر دیتا ہے بعض وقت کا غذیا روئی وغیرہ کی شکل میں سیکڑوں کی تعداد میں گولیاں زمین پر بکھری ہوتی ہیں جنہیں متجسس فطرت پرست شائق جمع کرتا ہے تحلیل و تجزیے کے لیے۔ چونکہ الو اپنی قیام گاہ سے چند میل کے فاصلے پر ہی شکار کرتا ہے، اس لیے یہ چھرے اور گولیاں شائقین کے لیے خوش آئند معلومات کا درجہ رکھتی ہیں جو قریب کے چھوٹے دودھ پلانے والے جانوروں کی ہوتی ہیں۔

دائرہ قطب شمالی میں چونکہ موسم سرما میں روشنی عام ہوتی ہے۔ اس لیے برفانی اُلو روشنی میں بھی شکار کرتا ہے۔ موسم سرما میں بھی یہ ایک حد تک دن میں شکار کرتا ہے۔ چونکہ یہ تیز رفتار شکاری ہوتے ہیں اس لیے بطخوں کو پکڑنا اور مارنا ان کا مشغلہ ہے۔ برفانی اُلو اپنے ہر قسم کے شکار کو کھا لیتا ہے لیکن اس کا اصل شکار قطب شمالی کا ایک چھوٹا کترنے والا جانور لیمنگ Lemming اور خرگوش ہی ہیں۔ وقفے وقفے سے جب ان کی تعداد اپنے عروج کو پہنچ جاتی ہے تو یہ برفانی اُلو سات سے دس تک انڈے دیتا ہے اور جب ان غذائی جانوروں کی قلت ہوتی ہے تو برفانی اُلو دو سے تین انڈے ایک دفعہ میں دیتا ہے اور جب غذائی صورت حال ناگفتہ بہ ہو جائے تو یہ اُلو سرے سے انڈے دیتا ہی نہیں۔ اس قلت غذا کے دوران جو ہر مرتبہ پانچ سے سات سال میں آتی ہے، برفانی اُلو، غذائی ضرورت کے پیش نظر جنوب کی جانب چلے جاتے ہیں۔

گندمی یا چینی اُلو Tawry Owl پورے یورپ اور مغربی ایشیا میں پایا جاتا ہے۔ برطانیہ عظمیٰ میں یہ ہر جگہ ملتا ہے بجز بیرونی جزائر اسکاٹ لینڈ کے، اور اسے متعارف کرایا گیا ہے آئرلینڈ میں بھی۔ گویا اصلاً جنگلات کا باسی ہے، یہ درختوں اور باغات میں بھی بسیرا کرتا ہے۔ یہ رات میں شکار کرتا ہے اور دن میں آرام کھوکھلے درخت کی شاخ میں۔ یہی اُلو ہے جس کے برطانیہ میں عام چرچے ہیں، اسے بھورا اُلو بھی کہا جاتا ہے۔

پستہ قد اُلو گٹھیلا جسم گول، ۵ سے ۱۸ انچ لمبائی کا ہوتا ہے۔ بارہ قسمیں شمالی اور جنوبی امریکہ میں عام ہیں، افریقہ ...

جنوبی یوریشیا میں۔ یہ چھوٹا جانور (پرند) دن میں باہر بھی نظر آتا ہے۔ لیکن عام طور پر شکار شام کے جھٹپٹے ہی میں کرتا ہے یہ جنگلوں میں رہنا پسند کرتا ہے۔ ان کی خوراک بڑی حد تک کیڑے مکوڑے اور چھوٹے پرند اور رینگنے والے جانور ہیں۔ یہ بلند حوصلہ سرگرم پرندہیں جو دوران پرواز چھوٹی چڑیوں کو پکڑنے میں مشہور ہیں۔

نہایت چھوٹے الوؤں میں ایک صرف ۵٫۱/۲ انچ کا ہوتا ہے میکسیکو اور جنوبی امریکا کا، اگرچہ یہ زیادہ تر بیابان میں رہتے ہیں۔ یہ الوانا ناس کے جنگلوں اور طوط کے علاقوں میں بھی پایا گیا ہے۔ ان کی غذا کا تمام تر انحصار کیڑے مکوڑوں پر ہے جنہیں یہ شاخوں اور زمین سے پکڑتے ہیں۔ یہ اتنے چھوٹے پرند کی آواز حیرت انگیز حد تک تیز ہوتی ہے۔ ان کے جوڑے چاندنی رات میں دوگانے گاتے ہیں، جبکہ یہ انڈوں پر بیٹھے ہوتے ہیں۔ ان کی نمایاں آواز کتے کی آواز سے مشابہ ہے۔ ان کا محبوب گھونسلا ہدہد کے بنائے اور چھوڑے ہوئے، درختوں میں سوراخ ہیں۔

نقالی کرنے والے الوؤں میں ایک قسم مشتمل پر ۱۰ انچ جنوبی فلوریڈا، جزائر غرب الہند، مغربی ریاستوں، وسطی اور جنوبی امریکا میں پائے جاتے ہیں۔ یہ لمبے پروں والے چھوٹے الو، پریری کے میدانوں (گیاہستان) میں اور اپنے بنائے ہوئے گھونسلوں میں، اکثر چھوٹی آبادیوں میں، اپنے گھونسلوں کی نگہداشت بڑی مستعدی سے کرتے ہیں۔ یہ اپنا شکار تاریکی میں یا جھٹ پٹے میں کرتے ہیں یا صبح سویرے کرتے ہیں۔ یہ کبھی کبھار چھوٹے دودھ پلانے والے جانوروں کو بھی کھا لیتے ہیں لیکن ان کی اصل غذا کیڑے مکوڑے ہی ہیں۔ خاص طور پر ٹکڈی اور ٹانگ پھیٹے۔ ان کی آواز زیادہ تر تیز نہیں ہوتی ہے۔

(باقیاتِ اقبال، طبع سوم ۱۹۷۸ء)

سن کر یہ بات خوب کہا شاہ نواز نے

بلی چوہے کو دیتی ہے پیغام اتحاد (ص ۲۰۹)

"بلی"

بلیوں کے دو بڑے خاندان ہیں۔ ایک میں بڑی بلیاں۔ شیر، پلنگ اور جیگوار شامل ہیں اور یہ سب دھاڑتے ہیں دوسرا خاندان چھوٹی بلیوں کا ہے، ان میں سے کوئی بھی دھاڑ نہیں سکتی۔ اس گروپ میں پوما، لی نیکس، چیتیا، جنگلی بلی اور تمام گھریلو بلیاں شامل ہیں۔

افریقی چھوٹی بلیوں میں ایک بلی مصری یا کافرلی کہلاتی ہے۔ یہی بلی غالباً گھریلو بلیوں کی مورث اعلیٰ ہے۔ قدیم مصری کافرلی کو سدھاتے تھے اور بعد میں اس کو دوسرے ممالک میں متعارف کیا بشمول یورپ کے کچھ حصے۔ یورپ میں کافرلی کی پرورش وہاں کی جنگلی بلی کے ساتھ ہوئی۔ بعد ازاں یورپی گھریلو بلی تمام دنیا میں عام ہوگئی۔

دو قسم کی گھریلو بلیاں ہوتی ہیں جن میں سب سے معروف چھوٹے بالوں والی گھریلو بلی ہے جو کسی خاص نسل کی نہیں ہوتی لیکن ان میں نمایاں بلیاں آٹھ قسم کی ہیں۔ ان میں دو بلیاں لمبے بالوں والی ہیں، ایرانی اور ہمالیائی بلیاں۔ چھ ان میں چھوٹے

بالوں والی ہیں۔ ان میں برمی اور سیامی بلیاں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

یورپی جنگلی بلیاں اب بھی شمالی اسکاچستان میں پائی جاتی ہیں لیکن انگلستان، ویلز اور آئرلینڈ میں نہیں جنگلی بلی گھریلو بلی کے ساتھ افزائش نسل کے عمل کو جاری رکھے ہوئے ہے لیکن ان کی اولاد جنگلی بلی سے زیادہ مشابہ ہے لیکن ان کی دم مخلوط النسل مبالغہ آمیز ہے۔ ان کی دم نکیلی ہوتی ہے۔ جبکہ جنگلی بلی کی دم سیدھی اور گھنی۔

اسکاچستانی جنگلی بلی پہاڑوں اور جنگلوں میں رہتی ہے۔ جہاں وہ چوہے، خرگوش اور دوسرے چھوٹے جانوروں سے اپنی غذا حاصل کرتی ہے۔ یہ درختوں کی جڑوں اور پہاڑی کونے کھدروں میں رہتی ہے۔ بلی کے بچے موسم بہار اور موسم گرما میں پیدا ہوتے ہیں۔ جنگلی بلی کی کھوپڑی چوڑی ہوتی ہے، کھڑے کھڑے کان، گھنی دم، نمایاں کالے نشانوں کے ساتھ۔ یہ خونخوار جانور کے طور پر مشہور ہے لیکن آدمی سے ہمیشہ خوفزدہ رہتی ہے۔ ؎

مآخذ

(1) The Look it up Book of Mammals by Patricia Lauber, published Collins, London, 1970 p. 69

(2) Ibid pp 48-49

(3) Birds of the World by Oliver L. Austin published by THE HAMLYN, London, 1971 pp 92-95

(4) Encyclopaedia Britanica, ed. 1953 vol. 11 page 274

(5) Book of Mammals pp 12-13, 35

(6) Ency Brit vol. 15 p 852

(7) Book of Mammals, p 29

(8) Birds of the World, 1971 pp 243-244

(9) Book of Mammals, Collins, London, 1920, pp 52-53, III

(10) Ibid pp 131-132

(11) Ibid pp 68, 120

۱۲۔ حیوانات قرآنی، عبدالماجد دریاآبادی، مکتبہ اندوۃ المعارف، بنارس، جون ۱۹۰۰ء ص ۵، ۵، ۳، ۷، ۹۷، ۱۱۵

(13) Birds of the World, pp 83-84

(14) Ibid pp 92, 95

(15) Book of Mammals p 233

(16) Ibid pp 236-240 اور حیوانات قرآنی ص ۴۳، ۴۴

(17) Birds of the World pp 263, 264

۱۸۔ فرہنگ آصفیہ ج ۲ ص ۲۶۳ طبع ۱۹۰۸ء

۱۹۔ نوراللغات کراچی، ج ۲ ص ۲۱۲، جنرل پبلشنگ ہاؤس، کراچی اور فرہنگ آصفیہ ج ۱ ص ۵۰۷

(20) Birds of the World p 80

(21) Zoo Ways and Whys, by T.H. Gillespie, Herbert Jenkenis Ltd, London, 1930 pp 57-66

۲۲۔ حیوانات قرآنی ص ۸۵، ۱۵۶

(23) Birds of the World p 141-145

(24) Ibid pp 92-95

(25) Ibid pp 271-275

(26) Ibid pp 92-95, 215

(27) Ency. Brit vol. 21 p 630, ed 1955

(28) Ibid vol, 21, p 170 ed 1959

(29) Birds of the World pp 64-71

(30) Ibid pp 141-145

۳۱۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا ج ۱۷، ص ۷۰۰ طبع ۱۹۵۹ء، نور اللغات ج ۴ ص ۶-۸۷۵

۳۲۔ لغات کشوری ص ۳۲۸، سولھویں بار، مطبع نولکشور لکھنو

۳۳۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا طبع ۵۳ء ج ۱۳، ص ۸۶۶

(34) Book of Mammals pp 45-46 اور حیوانات قرآنی ص ۱۲۸

(35) Animal Encyclopaedia, Octopus Books Ltd, London, 1980 p 319

(34) Ibid, p 329

(37) Birds of the World pp 115-117

۳۸۔ حیوانات قرآنی ص ۴۴

۳۹۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا ج ۱۰، ص ۴۴۴ طبع ۵۳ء

(40) Birds of the World pp 150-154

(41) Animal Encyclopaedia pp 261-263 حیوانات قرآنی

(42) Birds of the World pp 20-22

۴۳۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا ج ۱۵ ص ۴-۲۴۳ طبع ۵۹ء اور حیوانات قرآنی ص ۳۱

(44) Book of Mammals pp 43-44 — حیوانات قرآنی ص ۵۰ اور

۴۵ ۔ حیوانات قرآنی ص ۲۹

۴۶ ۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا ج ۲۰ ص ۱۳۷ طبع ۵۳ء

(47) Book of Mammals pp 40-41

(48) Animal Encyclopaedia pp 250-258

(49) Book of Mammals pp 74-76

(50) Ibid pp 321, 322-323

(51) Birds of the World pp 223-226 — حیوانات قرآنی ص ۱۳۷ اور

(52) Ibid pp 72-73 — حیوانات قرآنی ص ۱۲۲ اور

(53) Book of Mammals p 32

(54) Birds of the World pp 92-95

(55) Zoo ways and Whys pp 172-177

(56) Birds of the World pp 156-159

(57) Book of Mammals pp 30-31

ترے ہنگاموں کی تاثیر یہ پھیلی بن میں
بے زبانوں میں بھی پیدا ہے مذاقِ گفتار

تراجم

عقل اور وجدان

اسلامی نقطۂ نظر سے باہمی تعلق

مصنف: سید حسین نصر

ترجمہ: احمد جاوید

رہے در سینۂ انجم گشائی
ولے از خویشتن نا آشنائی
یکے بر خود گشا چون دانہ چشمے
کہ از زیر زمین نخلے بر آئی

ایک ایسی دنیا میں جہاں عقل فقط سوجھ بوجھ کے معنوں میں لی جاتی ہو اور وجدان آئندہ واقعات کی پیش گوئی کرنے والی ایک نری "حیاتیاتی" چھٹی حس کا ہم معنی ہو چکا ہو، یہ جاننا بہت دشوار ہے کہ فکرِ اسلامی کے اندر علم اور وجدان کا درست مفہوم کیا ہے؟ حالانکہ انہیں دونوں کلیدی قوتوں پر انسانی علم کا دار و مدار ہے ـــــ روایتی اسلامی کائنات میں جہاں واحد کا نور کثرت پر غالب ہو اور جہاں کثرت کا ظہور وحدت ہی کی روشنی میں ہوتا ہے، ان اصطلاحات کا مطلب جاننے کے لیے ضروری ہے کہ اسلامی زبانوں خصوصاً عربی اور فارسی میں عقل اور وجدان کے تصورات پر دلالت کرنے والی اصطلاحات کو غور سے دیکھا جائے۔

جدید مغربی زبانوں میں عقل اور خرد کا بنیادی فرق عام طور پر مستحضر نہیں ہے۔ اس لیے عقل کو عقل جزوی ہی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ عربی اور دیگر اسلامی زبانوں میں عقل اور جزوی عقل دونوں کے لیے ایک ہی لفظ ہے: العقل، لیکن اس کے باوجود دونوں کے درمیان پائے جانے والے امتیازات، ان کا باہمی تعلق اور جزوی عقل کا عقل پر انحصار ہمیشہ ملحوظ رہتا ہے عربی میں العقل کا مادۂ اشتقاق ع ق ل ہے۔ بنیادی طور پر جس کا مطلب ہوتا ہے باندھنا، ملانا۔ یہ وہ جوہر ہے جو آدمی کو خدا سے، اپنے مبدء سے ملا دیتا ہے۔ عقل ہی انسان کو حقیقی معنوں میں انسان بناتی ہے اور اسی کی بدولت انسان اس صفتِ علم سے حصہ پاتا ہے جو آخر الامر فقط خدا سے منسوب ہے۔ عقل اور اس کی حقیقی خاصیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن شریف میں بار بار آتا ہے کہ عقل اور تعقّل یا تعقّل انسان کی دینی زندگی اور اس کی نجات میں مرکزی کردار ادا کرتے ہیں[1]۔ لیکن عقل کا لفظ عقلِ معاش، ذہانت، تیزی ادراک، پیش بینی، سمجھ بوجھ اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ہر اسلامی مکتبۂ فکر نے عقل کے کچھ ایسے مخصوص پہلوؤں کو بڑی وقتِ نظر

سے تفصیلاً اُجاگر کیا جو اس دبستان کے تناظر اور اُس کی داخلی بناوٹ سے مناسبت رکھتے تھے۔

جہاں تک وجدان کے لفظ کا تعلق ہے، اس کے لیے عام طور پر حدس یا فراست کی اصطلاحیں استعمال ہوتی تھیں جو اپنے روایتی مفہوم میں اس علم سے بہرہ یاب ہونے کو ظاہر کرتی ہیں جو صرف ذہنی نہیں تاہم عقل سے متصادم بھی نہیں۔ پھر کچھ اور اصطلاحات بھی ہیں جو فلسفے، الٰہیات اور تصوف میں مروج چلی آرہی ہیں: ذوق، اشراق، مکاشفہ، بصیرت، نظر اور بدیہہ ــــ یہ اصطلاحات کا سارا ایک بناوٹ دید اور حقیقت کی آگہی میں شرکت سے متعلق ہیں، اور یہ اُس بالواسطہ علم سے مختلف ہے جس پر تمام استدلالات منحصر ہیں۔ یہ فرق اُس وقت بالکل ہی واضح ہو جاتا ہے جب ہم علم حصولی کے مقابلے میں علم حضوری کی اصطلاح مستعمل دیکھتے ہیں[1] ــــ لیکن یہ اصطلاحات وجدان اور استدلال کے اس فرق کی طرف اشارہ کرتی ہیں جس کے مطابق وجدان براہ راست تجربے پر قائم علم کی ایک صورت ہے اور استدلال ذہنی تصورات پر استوار بالواسطہ آگاہی ــــ بہرحال روایتی اسلامی زبانوں میں اپنے استعمال میں یہ اصطلاحات کسی بھی طرح عقل سے متصادم نہیں بلکہ یہ تو اس کے عمیق ترین معنی میں عقل کے تکمیلی عناصر کا کام دیتی ہیں۔ اسلام میں عقل اور وجدان کے بیچ تضاد اور تخالف کبھی نہیں پیدا ہوا تاہم علم کا ایک نظام مراتب اور حصول علم کے ضوابط ضرور موجود رہے ہیں جن کی اساس پر عقل اور وجدان دونوں کے حدود میں ایسا توازن قائم ہو جاتا ہے جو علم بالحواس سے لے کر علم بالقلب تک انسان کے لیے تمام وسائل علم پر محیط ہے۔

اسلام میں عقل اور وجدان کے باہمی تعلق کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ان اسلامی عقلی تناظرات کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے جنھوں نے وحی میں پوشیدہ متعدد امکانات کو واقعیت کا روپ دیا۔ ہماری اس گفتگو کے حوالے سے ان میں ٹھیٹھ دینی علوم مثلاً قرآنی اور شرعی علوم، الٰہیات، مختلف مکاتیب فلسفہ اور بالآخر تصوف شامل ہیں۔

دینی علوم میں عقل کی کارگزاری فقط اس امر سے جانچی جاتی ہے کہ وہ حقائق وحی کی تفسیر کی کتنی صلاحیت رکھتی ہے کیونکہ وحی حقیقت تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے اور یہی عقل کو بھی جلا بخشتی ہے اور اسے اپنا کام ٹھیک طرح سے انجام دینے کے قابل بناتی ہے۔ وحی اور عقل کا یہ ممدوحہ ذہن کے لیے حقیقت سے بہرہ اندوز ہو سکنے کو واقعتہً ممکن بنا دیتا ہے اُس "فعل" یا اُس "رجعت" کے ذریعے جسے عموماً وجدان کہا جاتا ہے جو ایمان سے پیوستہ ہے اور یہ ایمان ہی ہے کہ علم حقیقت کو ممکن بناتا ہے۔

قرآن مجید کے کچھ عرفانی مفسرین نے وحی اور عقل کی باہمدگر تکمیلی حیثیت پر اصرار کیا ہے۔ فی الواقع عقل وحی جزئی کی جنس سے کہلاتی ہے جبکہ خارجی وحی کو جو نئے دین کی بنیاد ڈالتی ہے وحی کلی کہا جاتا ہے۔ فقط معروضی اور کلی وحی کے واسطے سے عقل کے چھپے ہوئے گن کھلتے ہیں۔ خارجی وحی کے آگے سر تسلیم خم کرنے سے ہی انسان میں موجود یہ داخلی وحی یعنی عقل نہ صرف یہ کہ اپنے تئیں تجزیے کی اہلیت فراہم کر لیتی ہے بلکہ تجزی کر کے کل سے جوڑنے اور بکھرے ہوئے

حقائق کو ایک کرنے کی استعداد بھی ــــ اپنے اس یک سازی کے کام میں عقل نافع اور مفید ہے اور دینی صورت اس قابل ہے کہ نفس کو کثرت اور تفرقے کی جکڑ سے محفوظ رکھ سکے۔ جبرئیل جو وسیلۃ الوحی ہیں روح القدس بھی ہیں عقل کو نور بخشتے ہیں اور اس میں وجدان کی قوت کو اپنی تحویل میں رکھنے کی سکت پیدا کرتے ہیں۔ وحی کی روشنی میں عقل نپٹ خرد کے طور پر بیکار نہیں رہتی بلکہ ایمان سے جڑا ہوا عقلی وجدان بن جاتی ہے جو انسان کو دین کے حقائق اور خاص طور پر قرآن میں مرقوم کلمات الٰہیہ کے معانی کی تہہ تک پہنچنے کے قابل بنا دیتی ہے۔ وحی الٰہی کو سمجھنے کے لیے انسان کا اپنی عقل استعمال کرنا ضروری ہے جبکہ عقل کو پہلے ہی نورِ ایمان ؓ سے روشن اور وحی کی برکات سے فیضیاب ہونا چاہیے۔

جہاں تک اسلامی الٰہیات یا کلام کا معاملہ ہے اس میں عقل کی کائناتی جہات تک پہنچنے کی بجائے ارادۂ الٰہیہ کی کنہہ تک پہنچنے کی کوششیں زیادہ دکھائی دیتی ہیں، خاص کر سنی الٰہیات کے اُس غالب دبستان کے بارے میں تو یہ بات بالکل درست ہے جسے ابوالحسن الاشعری نے بنا کیا۔ اشعری اسکول ایک ایسی ارادیت پر اپنی اساس رکھتا ہے جو عقل کو کاٹ چھانٹ کر محض انسانی سطح تک لے آتی ہے اور حق کی معروضی اور علم کی الٰہی صفات کو قریب قریب فراموش کر دیتی ہے جبکہ اشاعرہ کی نگاہ میں بس خدا کا چاہا حق ہے اور دین کے ظاہری عقائد کے حدود سے باہر عقل کا کوئی کام نہیں۔ حالانکہ بعد میں چند اشعری متاخرین مثلاً غزالی اور فخر الدین رازی نے متقدمین اشاعرہ میں پائی جانے والی ارادیت کی اس انتہائی صورت کو کسی حد تک بدلا بھی مگر اپنی پوری تاریخ میں اشعریت ایک ایسے دبستان کلام کے طور پر باقی رہی جس میں عقل کو مشیت کے تابع بنا دیا گیا ہے۔ اور اُس کے اس وظیفے پر غور نہیں کیا گیا کہ بندے کو خدا کی طرف پلٹاتی ہے اور توحید کی حقیقت تک پہنچاتی ہے۔ ؓ

دیگر مکاتیبِ کلام میں ماترزلی اور ماتریدی الٰہیات ہو یا شیعہ اثنا عشری کلام، عقل کو مشیتِ الٰہیہ جیسی کہ وحی میں ظاہر ہوئی ہے کی تشریح و توضیح کا منصب دیا گیا ہے لیکن جدید مغرب کی عقلیت پرستی سے بالکل مختلف رنگ میں۔ لیکن یہ مکاتیب الٰہیات بھی اُس عقل کے لیے اشاعرہ سے بڑھ کر کوئی کائناتی منصب تجویز نہیں کرتے جس میں وجدان بھی حقیقی علم تک پہنچنے کے ایک وسیلے کے طور پر شامل ہو۔ پوری تاریخ اسلام میں علم الکلام کا کام یہ رہا ہے کہ ایمان کے قلعے کی حفاظت کے لیے عقلی وسائل تلاش کیے جائیں۔ لیکن ایسا بھی نہیں تھا کہ عقل ایمان کے گھر آنگن میں داخل ہو کر دین کی انتہائی حقیقت تک پہنچانے والی سیڑھی بن جائے ــــ اسلام میں عقل اور وجدان کے مکمل معنی کا بیان اور ایک کامل منہاج علم ہمیں کلام کی بجائے اسلامی فلسفے اور تصوف میں ملے گا۔

اسلامی فلسفے میں کم از کم تین مکاتیب کو ہم نمایاں طور پر دیکھ سکتے ہیں جنہوں نے منہاج علم اور وجدان کے تعلق سے عقل پر اس کے تمام تر معنوی پھیلاؤ کے ساتھ نہایت وسیع دائرے میں کام کیا ہے، مشائی فلسفہ، اشراقی فکر اور صدر الدین شیرازی کی "تنزیہی الٰہیات" ــــ حالانکہ مشائیوں نے اپنی تعلیمات کا بیشتر حصہ ارسطاطالیسی اور نوفلاطونی منابع سے اخذ کیا مگر پھر بھی یہ مغربی فلسفے کے مفہوم میں عقلیت پرست دبستانِ فکر نہیں ہے۔ یہ دبستان، واضح کرنے کی غرض

کرون تو عقل کے اس تصور پر قائم ہے جو مابعد الطبیعی ہے نہ فلسفیانہ نہیں اور جو انسانی ذہن پر پڑنے والے عقل کے پرتو یعنی خرد اور انسانی حدود سے ماوراء عقل فی نفسہٖ کے درمیان بڑی وضاحت سے فرق کرتا ہے[۴۶]

عقل اور "نظریۂ علم" کا مفصل بیان مسلمان مشائیوں کے سردار ابن سینا کی تحریروں میں مل سکتا ہے۔ فارابی اور الکندی کے ارسالہ فی العقل[۴۷] کے حوالے سے ابن سینا نے اپنی کئی کتابوں میں عقل کے معانی کو خوب پھیلا کر کھولا ہے ، خاص طور پر کتاب الشفاء ، کتاب النجات اور اپنے آخری شاہکار کتاب الاشارات و التنبیہات میں تھیمسطیس اور الیگزنڈر افرو ڈائی سیس جیسے ارسطو کے اسکندریائی شارحین کی سند پر اور وحی کے قرآنی عقیدے سے پوری واقفیت کے ساتھ ابن سینا عقل فعال جو کلی ہے اور ہر فرد بشر سے بے نیاز اور انسانی وظیفۂ عقل کے درمیان امتیازات قائم کرتا ہے۔ عقل کی ایک قسم ہر انسان کے خمیر میں داخل ہے جسے عقل بالقوۃ کہا جاتا ہے۔ پھر اس کے نفس پر کچھ معقول صورتیں مرتسم ہوتی ہیں ، یہ عقل بالملکہ کا درجہ ہے ــــ جب معقولات ذہن کے تجربات بن جاتے ہیں تب آدمی عقل بالفعل کی سطح پر پہنچتا ہے اور آخر کار ان مدارج کو طے کر کے عقل مستفاد تک رسائی حاصل کر لیتا ہے ــــ پھر ان تمام درجات و مقامات سے ماوراء عقل فعال ہے جو ربانی ہے۔ یہی عقل فعال علم کے فعل کے ذریعے ذہن کو روشن کرتی ہے[۴۸] ابن سینا کے مطابق آگہی کے ہر عمل میں ذہن کی وہ نورانیت کارفرما ہوتی ہے جو عقل فعال کی دین ہے۔ اسی سے ذہن میں تصور شے پیدا ہوتا ہے جو گویا علم شے ہے۔ گو کہ ابن سینا نے افلاطونی تصورات کا انکار کیا ہے مگر وہ اصمیت پسندوں کے مقابلے میں ازمنۂ وسطیٰ کے مغربی حقیقت پسندوں کے زیادہ قریب ہے۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ لاطینی زبان میں ترجمہ ہونے کے بعد سینٹ آگسٹائن کے مقلدین ابن سینا کی کتابوں پر ٹوٹ پڑے اور پھر ایک دلستانِ فکر کی بنیاد ڈالی گئی جو سینٹ آگسٹائن اور ابن سینا دونوں سے منسوب ہوا۔

عقل اور وجدان کے باب میں مشائیوں کے معتقدات کو مختصر کر کے یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ عقل کے چند در چند مراتب ہیں جوں جوں انسان عقل فعال کی مدد سے علم کے میدان میں آگے بڑھتا ہے یہ درجات اُسے حاصل ہوتے جاتے ہیں جیسے جیسے عقل کی نشوونما ہوتی ہے اور یہ کلیت حاصل کرتی ہے ویسے ویسے یہ وہ قوتیں اور ملکات کسب کرتی جاتی ہے جو عمل کا تعلق سے متعلق عقل جزئی کی تجربہ کاری کی بجائے وجدان سے زیادہ مشابہت رکھتے ہیں۔ مابعد الطبیعی حقائق کو جاننے کا واحد ذریعہ ابن سینا کے نزدیک عقل وجدان ہے جسے تعقل کہنا چاہیئے نہ کہ فقط استدلال لیکن یہاں وجدان سے ہماری مراد وہ حواسی یا حیاتیاتی قوت نہیں ہے جو اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مارتی رہتی ہے بلکہ وہ ملکہ ہے جو خرد کے حدود اور انفرادی وجود کی حد بندیوں کو پوری طرح روشن کر کے ڈھا دیتا ہے۔

روایتی اسلامی ماخذات میں مشائیت کو عام طور پر حکمت بحثیہ یعنی عقلی فلسفہ یا زیادہ صحیح لفظوں میں استدلالی فلسفہ کہا گیا ہے جبکہ اس کے برعکس اشراقیت کو حکمت ذوقیہ یعنی وجدانی فلسفہ کہا جاتا تھا۔ حالانکہ مشائی فلسفہ کسی بھی اعتبار سے صرف

نی فلسفہ نہیں ہے البتہ شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی مقتول کے قائم کردہ دبستانِ اشراقیت میں عقل کے وجدانی
طور پر پورا زور دیا جاتا ہے اور یہاں حواسی علم سے لے کر اصل کے علم یعنی مابعد الطبیعیاتی علم تک درجہ بندی کا مکمل بیان پایا
جاتا ہے۔ سینٹ آگسٹائن اور سینٹ پال ایسے مغربی علمائے مابعد الطبیعیات کی طرح سہروردی بھی اس اصول مناسبت
پر زور دیتے ہیں جس کی رو سے ہر مرتبۂ حقیقت کے لیے اس کے مناسب ایک آلۂ علم ہوتا ہے جو حقیقت کے اس
خاص درجے کو جاننے کے لیے کافی ہے۔ لیکن اشراقی عملیات کا امتیاز یہ ہے کہ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق علم کی ہر صورت
نور ہی کی اس روشنی کا نتیجہ ہے جو خالصتاً روحانی یا معقول عالم کے انوار سے ماخوذ ہے۔ حتیٰ کہ جسمانی دید کا عمل بھی اسی کی وجہ
سے ممکن ہے، کیونکہ دیکھنے والے کا نفس اس نور سے منور ہے جو عین مشاہدے کے ہنگام دیکھی جانے والی چیز پر بھی چھایا جاتا
ہے۔ بالکل اسی طرح کسی منطقی تصور کا علم بھی ذہن کی اسی تجلی سے ممکن ہوتا ہے۔ ذہن میں اس منطقی تصور کی ابتدائی صورت
متحضر ہوتے ہی یہ روشنی اُسے خوب واضح کر دیتی ہے اور جہاں تک عرفان اور مابعد الطبیعیات کے مقاماتِ علوی تک پہنچ
رکھنے والے علم کی رفیع تر صورتوں کا تعلق ہے تو وہ بھی فطری طور پر اسی عالم روحانی کے نور کا ثمرہ ہیں جو ذہن پر چمک رہا ہے
لہذا اشراقی حکمت میں اشراق کے بغیر کوئی تعقل نہیں ہے اور ذوق (چکھنے) کے بغیر حقیقی علم

تیسرا دبستان ملا صدرا کا ہے جس نے مشائیوں اور اشراقیوں دونوں کے خیالات کو صوفیاء کے "علمِ قلبی" سے ملا کر علم کی
ایسی وسیع منہاج میں ایک کر دیا جس میں جاننے کے تمام مختلف شعبے ایک نظامِ مراتب کے تحت پائے جاتے ہیں جو بدن سے
روح تک محیط ہے۔ ملا صدرا کے نزدیک جاننے کا ہر فعل عالم کی ذات اور درجات کی ترتیب کے ساتھ علم کے تمام شعبوں کو
وجود کے نظامِ مراتب سے جوڑ دیتا ہے۔ ملا صدرا کا تخیل پر زور دینا ایک خاص دلچسپی کا پہلو رکھتا ہے۔ وہ قوتِ تخیل کو ایک ایسا
آلۂ علم جانتے ہیں جو عالم خیال سے نسبت رکھتا ہے اور یہ عالم خیال ایک خارجی حقیقت کا حامل ہے اور وجود کی طبیعی اور
خالص روحانی اقالیم کے بیچ میں واقع ہے۔ اس دنیا کی نسبت سے انسان ایک ایسے آلۂ علم کا مالک ہے جو حواس پر منحصر ہے
اور نہ عقلی گروہوں کے درمیان کی سرزمین اس کی آماجگاہ ہے۔ تخلیقی تخیل کی یہ قوت جو کہ انسان الکامل ہی میں بہ تمام و
کمال پائی جاتی ہے، صورتوں کی ایجاد اور ان صورتوں کی آگہی کی اہلیت رکھتی ہے۔ ملا صدرا کے یہاں ان صورتوں کا علم اور
ان کا وجود ایک ہی شے ہے بالکل ایسے ہی جیسے سہروردی کے خیال میں مطابق خدا کا علم کائنات کا کائنات کی عین حقیقت
ہے۔ بہرحال ملا صدرا نے اس درمیانی دائرے اور اس دائرے کی واقفیت بہم پہنچانے والی قوت یعنی تخیل کو کام میں
لا کر عقل اور وجدان کے مابین توازن اور تطابق کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا جائے۔ کیونکہ یہ تخیل ہی ہے جو نفس میں قائم ہے،
اور نفس کے استدلالی، عقلی اور وجدانی قویٰ سے کاملۃً متعلق۔

عقل کا مکمل ترین مفہوم اور اس کا وظیفہ کلی عرفانیات میں ظاہر ہوا ہے جو اسلامی وحی کے قلب میں جاگزیں ہے اور اسلام کی
اُس سِرّی جہت میں متشکل جس کی پہچان زیادہ تر تصوف میں ہوتی ہے۔ قرآن مجید کی کئی آیات اور متعدد احادیث اس طرف اشارہ

کرتی ہیں کہ قلب عقل وادراک کا محل ہے۔ قلب حقیقی علم کا آلہ ہے جبکہ اس کی خرابی جہل اور نسیان کا موجب ہے یہی وجہ ہے کہ وحی کا خطاب دماغ کے مقابلے میں دل سے زیادہ ہے جیسا کہ ان آیاتِ قرآنی سے ظاہر ہے:

"اے لوگو! تمہارے پاس آئی ہے نصیحت تمہارے رب سے اور شفا دلوں کے روگ کی ہدایت اور رحمت مسلمانوں کے واسطے" (سورۂ یونس آیت ۵۷۔ ترجمہ شیخ الہند)

اسی طرح خدا کے یہاں دل ہی کا حاصل کردہ علم دیکھا جاتا ہے:

"نہیں پکڑتا تم کو اللہ نکارے قسموں پر تمہاری لیکن پکڑتا ہے اس کام پر جو کرتے ہیں دل تمہارے۔ اور اللہ بخشتا ہے، تحمل والا" (سورۂ بقرہ آیت: ۲۲۵۔ ترجمہ شاہ عبدالقادر)

یوں علم قلبی کو کسی نہ کسی درجے میں نجات کے لیے لازمی تصور کیا جاتا ہے۔ اسی لیے وہ لوگ جو قلب یا مرکز حیات کا ہو رہنے سے انکار کرتے ہیں وہ جنت میں داخلے کا امکان گنوا دیتے ہیں کیونکہ جنت تو مرکز قلب سے عبارت ہے جیسا کہ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کے مشہور قول سے پتہ چلتا ہے: "خدا کی سلطنت تمہارے اندر ہے"۔ قرآن کا فرمان ہے:

"اور ہم نے پیدا کیے دوزخ کے واسطے بہت سے جن اور آدمی۔ ان کے دل ہیں کہ ان سے سمجھتے نہیں"

(سورۂ اعراف آیت ۱۷۹۔ ترجمہ شیخ الہند)

حدیث کی کتابوں میں بھی اس علم قلبی کے متعدد حوالے ملتے ہیں جو حقیقی و لازمی ہے اور ایمان کا ہم معنی جیسا کہ بخاری کی اس حدیث میں بیان ہوا ہے:

"ایمان انسانوں کے دلوں کی جڑ میں اُترا پھر قرآن نازل ہوا اور (لوگوں نے) قرآن سے سیکھا اور (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے) نمونے سے"۔[۴۸]

فی الحقیقت یہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن پاک اور حدیث کی زبان میں قلب لازماً محل علم ہے یا حصول علم کا ذریعہ یہی وہ بنیاد ہے جس پر صوفیا نے اپنے عقیدۂ علم قلبی کو استوار کیا ہے جس میں تصوف کے بہت سے عظیم مشائخ مشغول رہے۔

صوفیا علم القلب یا چشم دل کے باب میں کہتے ہیں کہ یہی وہ "تیسری آنکھ" ہے جو جسمانی آنکھوں سے حاصل شدہ علم سے مختلف مگر ویسی ہی بلا واسطہ اور براہِ راست آگہی کی استعداد رکھتی ہے۔ دل سے مخصوص یہ علم ایسا حقیقی علم ہے جسے اس ذریعے سے حاصل کیا گیا جو قلب یا وجود انسانی کے مرکز سے خاص ہے نہ کہ دماغ سے جس کا سارا علم بالواسطہ ہے اور جو خود قلب کا ایک ظل ہے۔ دل فقط جذبات کا گھر نہیں ہے جنہیں جدید فلسفے میں عقل کی ضد سمجھا جاتا ہے۔ آدمی محض عقلِ استدلالی اور اس کے کام جذبات یا احساسات ہی نہیں رکھتا بلکہ عقلی ادراک کی لیاقت جو استدلال اور احساسات یا مروج اصطلاح میں ذہن اور دل کے بیچ پائی جانے والی دوئی اور تقسیم سے بلند ہے۔

دنیائے جدید میں عرفان یا نتیجاً عقلی علم مؤثر اور متحقق صورت میں موجود نہیں رہا جس کی وجہ سے "علم قلب" کا روایتی

تصور اوجھل ہو گیا ہے۔ وہ علم قلب جو عقل اور وجدان دونوں اصطلاحات کے عمیق ترین معنی میں بیک وقت عقل بھی ہیں اور وجدان بھی قلب سے مخصوص ادراکِ عقلی کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ علم حضوری اور علم حصولی کے فرق کی طرف متوجہ ہوا جائے۔ ذہن کا سارا استدلالی علم ذہن کے اخذ کردہ تصورات پر مبنی ہوتا ہے۔ اس لیے سارے کا سارا ذہنی علم حصولی ہے۔ انسان ذہنی اور استدلالی طور پر آگ یا پانی کو فقط اس کے تصور کے ذریعے جان سکتا ہے جو بیرونی حقائق کا انتزاع ہے جسے مختلف ذہنی قوتیں ذہن کے تجزیہ کار حصے یعنی عقل استدلالی کے لیے فراہم کرتی ہیں۔ لیکن علم کی ایک قسم اور ہے جسے حاصل کرنا یوں تو ہر شخص کے لیے ممکن ہے مگر عملاً بہت ہی کم لوگ اس سے بہرہ یاب ہوتے ہیں۔ یہ علم قلب سے مخصوص ہے اور بلا واسطہ اور بلا توقف ہے۔ ادراک قلبی ، ادراکِ جسمانی ہی کی طرح بلا واسطہ اور بدیہی ہوتا ہے مگر اس کی نسبت معقول یا روحانی عالم سے ہے۔ جب آدمی اپنی قوت شامہ کے براہِ راست تجربے سے پھول کی خوشبو کا ادراک کرتا ہے تو یہ نکہتِ گل کے تصور کا ادراک نہیں ہے بلکہ خود خوشبو کا۔

اسلام کا عقیدۂ توحید حصول علم کے ان تمام طریقوں کا ایک نظام مراتب سے متصادم نہیں بلکہ اس کے باہم تکمیلی درجات کے طور پر احاطہ کرتا ہے جو درجہ بدرجہ تزکیہ یافتہ قلب کے اس عرفان تک پہنچا دیتا ہے جو انجام کار الاحد کے جوڑنے اور ایک کر دینے والے علم سے عبارت ہے۔ اور یہی انتہائی تحقق ہے توحید کا، توحید جو وحی اسلام کا اول بھی ہے اور آخر بھی۔

حواشی

لہ شلاً : "اور بولے اگر ہم ہوتے سنتے یا بوجھتے ، نہ ہوتے دوزخ والوں میں سے" (سورۃ الملک آیت ۱۰ ترجمہ شاہ عبدالقادر) اس آیت میں سمجھ بوجھ یا لغوی معنوں میں "عقل" کا انکار جنت سے محرومی کے برابر بتایا گیا ہے ۔ اور بھی بہت سی آیات میں "فَقِہَ" کے فعل کے مختلف صیغے استعمال کیے گئے ہیں جو "عَقَلَ" ہی کے معنی دیتے ہیں، مثال کے طور پر "اور ہم نے کھول سنائے پتے (نشانیاں ۔ مترجم) اس قوم کو جو بوجھتے ہیں"۔ (سورہ انعام آیت ۹۸ ترجمہ شاہ عبدالقادر)

ﷺ علم حضوری اور علم حصولی کی اصطلاحات کے لیے ر.ک سید حسین نصر، اسلامک سائنس ۔ این السٹریٹڈ اسٹڈی، لندن ۱۹۷۶ء ۔ صفحہ ۱۴)

ﷺ ایمان اور عقل یا وحی اور خرد کے تعلق پر دیکھیے ایف ۔ شوآن، اسٹیشنز آف وزڈم (مقاماتِ حکمت) ترجمہ جی ۔ ای ایچ پامر، لندن ۱۹۶۱ء ۔ نیز یہی مصنف ، ڈائی مینشنز آف اسلام (جہاتِ اسلام) ترجمہ پی ٹاؤن سینڈ، لندن ۱۹۷۰ء ۔ طبع مکرر لاہور ۱۹۷۴ء ۔ ص ۷۶

ﷺ اشاعرہ کی ارادیت پر دیکھیے ایف ۔ شوآن ، اسلام اینڈ دی پیرینیئل فلاسفی (اسلام اور حکمتِ خالدہ) ترجمہ جے ۔ پی ایلس، لندن ۱۹۷۶ء طبع مکرر لاہور ۱۹۸۴ء باب ہفتم ۔

ﷺ یہ اعتراض اشاعرہ کے اس مشہور عقیدے کی غلط تفہیم سے پیدا ہوا ہے جس کی رو سے اشیاء کا حسن و قبح شرعی ہے عقلی نہیں ۔ یہ عقیدہ معتزلہ کے جواب میں ظاہر کیا گیا جو حسن و قبح کو عقلی مانتے تھے، اور عقل بھی انسانی عقل کی نسبت سے لہٰذا اشاعرہ نے حسن و قبح کے عقلی ہونے کی تردید عقل کے معتزلی تصور کو نظر میں رکھتے ہوئے کی ہے ۔ اور پھر یہ بھی ہے کہ کلامی اصطلاح میں عقل کے معنی وہ نہیں ہیں جو مثلاً عرفانی اصطلاح میں ہیں ۔ دونوں کے مباحث کو ان کی اپنی اپنی اصطلاحات کے دائرے میں رکھ کر دیکھنا چاہیے (مترجم)

لہ ان مکاتیبِ فلسفہ کے لیے دیکھیے ایچ کوربین (بہ اشتراک سید حسین نصر اور عثمان یحییٰ) تاریخِ فلسفۂ اسلام (فرانسیسی) جلد اول، پیرس ۱۹۶۴ء ۔ سید حسین نصر، تین مسلمان فیلسوف ترجمہ محمد منور، آر ۔ سی ۔ ڈی، لاہور ۔ طبع مکرر ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور ۔ نصر، ملا صدرا کی تنزیہی الٰہیات (انگریزی) لندن ۱۹۷۸ء

ﷺ اپنے زوال سے پہلے کلاسیکی فلسفہ نرا ناسوتی فلسفہ نہیں ہوتا تھا بلکہ اس کی بنیاد

ایک ملکوتی الاصل حکمت پر تھی۔ یہ تو کچھ فکر جدید کی عقلیت پرستی ہی کا کرشمہ ہے کہ اس نے تمام قدیم فلسفے کو جدید فلسفے کا ایک "بے ضرر" پیشرو بنا کر رکھ دیا ہے اور اس کے نزدیک فیثا غورث یا افلاطون آج کل کی یونیورسٹیوں میں پائے جانے والے فلسفے کے پروفیسروں سے بس بال بھر زیادہ زیرک رہے ہوں گے۔ یہاں یہ بات یاد رہنی چاہیے کہ مسلمان افلاطون کو افلاطون الٰہی کہتے تھے۔ روایتی حکمت کے سیاق و سباق میں عقلی وجدان کا جو منصب تھا اور جدید فلسفے میں استدلال کا جو مقام ہے اس کے بارے میں ایف۔ شوآن لکھتے ہیں: "عقلی وجدان اوّلاً مطلق کی حقیقت کی ترسیل کرتا ہے۔ استدلالی فکر اضافی سے آغاز کرتے ہوئے مطلق کا استنباط کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ عقلی وجدان کے ذریعے روبکار نہیں ہوتی اگرچہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ استدلالی فکر عقلی وجدان سے عاری ہے۔ سطحی معنوں میں فلسفے کے لیے دلائل کی ایک مطلق اہمیت ہے۔ عقلی وجدان کے لیے ان کی حیثیت علامتی اور عبوری ہوتی ہے"۔ "تناظراتِ روحانی و وقائعِ انسانی" (انگریزی) لندن ۱۹۵۲ء، ص ۱۰۶

[۸] ان رسائل نے مغربی الٰہیات پر بھی گہرا اثر ڈالا۔ قرونِ وسطیٰ کے عظیم متکلمین مثلاً سینٹ ٹامس اور رَوجر بیکن انھیں ان سے اچھی طرح واقف تھے۔

[۹] دیکھیے "اسلام کے کونیاتی افکار کا تعارف" حسین نصر، لندن ۱۹۷۰ء، باب ۱۴۔ نیز فضل الرحمٰن "پروفیسی ان اسلام" (انگریزی) لندن ۱۹۵۸ء۔ اس کتاب میں الشفاء کے متعلقہ حصوں کا ترجمہ دیا گیا ہے۔

[۱۰] حوالے کے لیے دیکھیے "اقوالِ محمدؐ" (انگریزی) ترتیب و ترجمہ مرزا ابوالفضل، ۱۹۲۴ء، ص ۵۱۔

اقبالؒ پر ایک یادگار عالمی اجتماع

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

رازِ حرم سے شاید اقبال باخبر ہے

ہیں اس کی گفتگو کے انداز محرمانہ

ہندوستان اور اقبالیات کے تذکرے میں، ہندوستان کے دو شہروں بھوپال اور حیدر آباد کا حوالہ ناگزیر ہے ـــــ حینِ حیات ان دونوں شہروں سے علامہ اقبال کا گوناگوں ارتباط و تعلق قائم رہا۔

علامہ اقبال علاج کے لیے، سر راس مسعود کی دعوت پر کئی بار بھوپال گئے اور ہفتوں وہاں مقیم رہے۔ "ضربِ کلیم" کی متعدد نظمیں اسی قیام کی یادگار ہیں۔ بھوپال سے ان کی لٹریری پنشن کا اجرا، ان کی قدر دانی و سرپرستی کے ساتھ ساتھ ان کی عظمت کا اعتراف بھی تھا۔ اسی اعتراف کے تسلسل میں جناب ممنون حسن خاں کی کاوشوں سے حال ہی میں بھوپال میں اقبال ادبی مرکز کا قیام عمل میں آیا، اقبال میدان تعمیر ہوا اور مینارۂ اقبال پر شاہین کا مجسمہ نصب کیا گیا۔ مزید برآں بھوپال یونیورسٹی میں اقبال چیئر کے قیام کی تجویز اور پچاس ہزار روپے کے اقبال ایوارڈ کا اعلان بھی اسی اعتراف اور اہلِ بھوپال کی اقبال دوستی کا مظہر ہے۔

بھوپال سے ایک "شخصی" تعلق کے مقابلے میں، حیدر آباد دکن سے علامہ کے ربط و ضبط کی بنیاد زیادہ تر "ذہنی" تھی۔ یہ درست ہے کہ بعض حیدر آبادی احباب کو علامہ اقبال سے خصوصی تعلقِ خاطر تھا، اور وہ بھی انہیں اپنا سچا اور مخلص دوست سمجھتے تھے، لیکن حیدر آباد ان کے نزدیک: ع عظمتِ دیرینۂ ہندوستاں کی یادگار ـــــ تھا۔ سرزمینِ دکن سے ان کی دلچسپی بقول سید نصیر الدین ہاشمی دو سبب سے تھی: "اول تو یہ کہ وہ حیدر آباد کو مغلیہ تہذیب و تمدن، مغلیہ ثقافت و حکومت کی نشانی تصور کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ اردو کی ترقی کے سلسلے میں حیدر آباد جو کام کر رہا تھا، اس کی وجہ سے اقبال کو حیدر آباد سے بڑا اُنس ہو گیا تھا۔" (معیارِ ادب، بھوپال، اکتوبر ۱۹۵۲ء، ص ۲۳) بھوپال کے مقابلے میں اقبال کا قیامِ حیدر آباد نسبتاً کم اور مختصر تھا، لیکن اہلِ حیدر آباد نے وقتاً فوقتاً، ان سے محبت و عقیدت کا جس

عالمانہ انداز میں اظہار کیا، اور حیدرآبادی دانش وروں نے جس خلوص اور دلچسپی کے ساتھ مطالعۂ اقبال کا آغاز کیا اور پھر نہایت سنجیدگی کے ساتھ عالمانہ بنیادوں پر اس روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے جنوبی ہند کے اس مرکز میں اقبال شناسی کی شمع کو روشن کیا، اس کی روشنی میں حیدرآباد سے اقبال کا تعلق استوار تر نظر آتا ہے۔

حیدرآباد کے دانش وروں میں قائدِ ملت نواب بہادر یار جنگ، پروفیسر غلام دستگیر رشید، ڈاکٹر یوسف حسین خاں ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، میر ولی الدین، پروفیسر ابوظفر عبدالواحد، خلیفہ عبدالحکیم، عزیز احمد، سید عبدالواحد معینی، پروفیسر عبدالقیوم خاں باقی، اشفاق حسین، پروفیسر عالم خوندمیری، ڈاکٹر غلام عمر خاں اور بہت سے دوسرے اقبال شناسوں کی ایک کہکشاں نظر آتی ہے۔ اقبال کا پہلا اردو مجموعۂ کلام "کلیاتِ اقبال" مولوی عبدالرزاق حیدرآبادی نے مرتب کیا۔ مضامین کا پہلا مجموعہ بھی دکن ہی کے ایک بزرگ تصدق حسین تاج کے ہاتھوں مدوّن ہوا، اور خطوطِ اقبال کا اولیں مجموعہ بھی اسی سرزمین کے ایک نامور نقاد و محقق ڈاکٹر محی الدین قادری زورؔ کی توجہ اور کاوش سے شائع ہوا۔ برعظیم ہند و پاکستان میں غالباً حیدرآباد ہی کو یہ انفرادیت حاصل ہے کہ یہاں اقبال کے نام پر باقاعدہ درس کا سلسلہ جاری ہوا۔ بہادر یار جنگ غلام دستگیر رشید، ڈاکٹر عالم خوندمیری، پروفیسر صلاح الدین اور محمد ظہیر الدین احمد کے درس اقبال نے حیدرآباد میں فکر اقبال سے دلچسپی اور اقبال فہمی کی ایک فضا پیدا کی۔ آج حیدرآباد کی نئی نسل کا اقبال سے غیر معمولی شغف، بڑی حد تک انہی محافل کا مرہونِ منت ہے۔ انہی اثرات کے تحت مختلف اوقات میں عوامی سطح پر بھی یوم اقبال کی یادگار تقاریب منعقد ہوتی رہی ہیں۔

حال ہی عالمی اقبال سیمینار (۱۹-۲۱ اپریل ۱۹۸۶ء) بھی اسی روایت کے تسلسل میں منعقد ہوا۔ اس یادگار اجتماع کا اہتمام اقبال اکیڈمی نے کیا تھا۔ اکیڈمی حیدرآباد کے مخلص اقبال دوستوں کا قائم کردہ ایک غیر سرکاری ادارہ ہے (قیام ۲۸ جون ۱۹۵۹ء) اس کے اولیں صدر ڈاکٹر عالم خوندمیری مرحوم تھے۔ ۱۹۷۰ء سے اکیڈمی اپنے موجودہ صدر سید خلیل اللہ حسینی کی راہنمائی میں فروغِ اقبالیات کے لیے سرگرمِ عمل ہے۔ تقسیمِ ہند خصوصاً سقوطِ حیدرآباد کے بعد اقبال شناسی کی روایت میں عارضی تعطل پیدا ہو گیا تھا کیونکہ اقبال سے وابستگی بعض حلقوں کی نظر میں رجعت پسندی اور فرقہ پرستی کی علامت قرار دی جانے لگی۔ ایسے ناساعد حالات میں حسینی صاحب نے اقبالیات کا علم بلند کیا، اور نوجوانوں میں مطالعۂ اقبال کا ذوق پیدا کیا۔ حسینی صاحب کے خیال میں اقبالیات کا فروغ ہندوستان میں کئی اعتبار سے ضروری تھا۔ ان کے بقول، "اقبال دوستی کا رجحان اگر ہندوستان میں عام ہو جائے، تو ان لوگوں کے چہروں پر طمانچہ پڑے گا جو فرقہ پرست ہیں، اور جو مسلم دشمنی میں اتنے آگے بڑھ گئے ہیں کہ بہت خوش ہیں کہ اقبال جلاوطن ہو گیا۔ ان فرقہ پرستوں کی مساعی کو ناکام بنانے کے لیے سلسلہ میں، اقبال دوستی بھی اہم عنصر ہوتی ہے۔" (سوونیر اقبال سیمینار ۱۹۸۴ء حیدرآباد) اقبال سے بے لوث محبت اور اقبال فہمی کے لیے ان کی مجاہدانہ مساعی کا نتیجہ ہے کہ انہوں نے اقبال دوستوں کی

ایک فعال ٹیم تیار کر لی ہے ـــــ اقبال اکیڈمی کی اقبالیاتی سرگرمیاں متنوع اور ہمہ جہت ہیں۔ ماہانہ محفلِ اقبال، نوجوانوں اور طلبہ کے لیے دروس اقبال، نمائش اقبالیات، طلبہ کے تحریری، تقریری اور کوئز مقابلے اور سالانہ اقبال سیمنار کے علاوہ مجلہ "اقبال ریویو" کی اشاعت (جو مالی دشواریوں کی وجہ سے باقاعدہ شائع نہیں ہو رہا)۔ اکیڈمی نے ۱۹۷۳ء اور ۱۹۷۷ء میں وسیع پیمانے پر اقبال صدی کی تقاریب منائی گئیں۔

اکیڈمی نے بین الاقوامی سطح پر اپنی پہلی تقریب "عالمی اقبال سیمنار" کے نام سے ۱۸ تا ۲۱ اپریل ۱۹۸۶ء منعقد کی۔ اس کا پروگرام کئی ماہ پہلے بنایا گیا تھا۔ حیدر آباد کے مقامی علما اور دانش وروں (پروفیسر گیان چند، پروفیسر سراج الدین، ڈاکٹر معظم، ڈاکٹر مغنی تبسم اور وابستگان اکیڈمی (محمد ظہیر الدین احمد، یوسف اعظمی اور خواجہ ناصر الدین) کے علاوہ ہندوستان کے مختلف علاقوں سے بہت سے نقاد اور اقبال شناس (آل احمد سرور، اسلوب احمد انصاری، مسعود حسن خاں، جگن ناتھ آزاد، تارا چرن رستوگی، ڈاکٹر عبدالحق، ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، علی سردار جعفری، شمس الرحمٰن فاروقی، ڈاکٹر شکیل الرحمٰن، پروفیسر عبدالستار دلوی، پروفیسر آفاق احمد، ڈاکٹر گوپال ریڈی اور سید مظفر حسین برنی) بطور مندوب و مقالہ نگار شریک ہوئے ـــــ بیرونِ بھارت سے ڈاکٹر محمد السعید جمال الدین (مصر) اور ڈاکٹر صبری تبریزی (برطانیہ) تشریف لائے۔ دہلی میں زیر تعلیم روسی طالبہ مسز ایرینا میکسی منیکوف بھی بطور مندوب شامل ہوئیں۔ بنگلہ دیش اور ترکی کے مندوب آنے والے تھے، مگر نہ پہنچ سکے۔ پاکستان سے سات افراد کو دعوت دی گئی تھی۔ (ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال۔ پروفیسر محمد منور۔ ڈاکٹر جمیل جالبی۔ انتظار حسین۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل۔ عبدالرؤف عروج اور راقم الحروف) مگر عملاً عقیل صاحب اور راقم ہی شریک ہو سکے۔ سیمنار کے دوسرے روز کراچی سے محمد احمد خاں صاحب اور شاہ مصباح الدین شکیل صاحب بھی پہنچے اور بطور مندوب شریک ہوئے۔ دونوں اصحاب کا تعلق حیدر آباد سے ہے۔ دیگر مدعوین (خصوصاً ڈاکٹر جاوید اقبال، پروفیسر منور اور جمیل جالبی) کے نہ پہنچنے پر حیدر آباد کے اقبال دوست خاصے مایوس ہوئے۔ دور دراز سے بہت سے اصحاب کو پاکستانی مندوبین کی کشش کھینچ لائی تھی۔

۱۸ اپریل کے مقامی اردو اخبارات (سیاست، منصف، رہنمائے دکن) میں مندوبین کی آمد اور سیمنار کا مفصل پروگرام، نیز بعض افراد و اداروں کی جانب سے خیر مقدمی اعلانات و اشتہارات نمایاں طور پر شائع ہوئے۔

اکیڈمی نے اس موقع پر نمائش اقبالیات کا بھی اہتمام کیا تھا۔ اس میں کتب و رسائل اور مجلات و خطوط کے علاوہ تصاویر، دستاویزات نیز "نقش چغتائی" بھی رکھا گیا تھا۔ نمائش میں حیدر آباد کے آرٹسٹ شاہ علی کی ایک تصویر بھی دلچسپی کا مرکز تھی۔ جس میں اقبال کے ساتھ شاہین کو بھی دکھایا گیا تھا اور ہند و پاک کے قومی جھنڈوں کے پس منظر میں دوستی و تعاون کے جذبے کو اجاگر کیا گیا تھا۔ انھوں نے یہ تصویر ڈاکٹر جاوید اقبال کو پیش کرنے کے لیے

تیار کی تھی۔ نمائش کے اختتام پر جناب شاہ علی نے تصویر راقم کے حوالے کی تاکہ اسے جسٹس صاحب کو پہنچا دیا جائے۔ یو پی کے سابق گورنر ڈاکٹر بی گوپال ریڈی نے شام ۶ بجے نمائش کا افتتاح کیا۔ موصوف نے تیلگو میں اقبال کے منتخب کلام کا ترجمہ شائع کیا ہے۔

روزنامہ سیاست نے اپنے اداریے میں اس نمایندہ اجتماع کو "اقبال اور حیدر آباد فہمی اور اقبال کے پیام کو آگے بڑھانے کے لیے دانش وروں کی یک جہتی کونسل" قرار دیتے ہوئے توقع ظاہر کی کہ اس سیمنار کی وجہ سے چند روز تک حیدر آباد کی ادبی، علمی اور ثقافتی فضا پر اقبال شناسی اور اقبال فہمی کا غلبہ رہے گا۔"

افتتاحی تقریب نمائش کلب کے گاندھی سنٹری ہال میں شام سات بجے شروع ہوئی۔ ہال کھچا کھچ بھرا ہوا تھا۔ ہال کے اطراف میں اضافی نشستیں بھی پُر تھیں اور بہت سے لوگوں کو احاطے میں کھڑے ہونے کی جگہ ہی ملی۔ اسٹیج پر ڈاکٹر گوپال ریڈی، سید مظفر حسین برنی (گورنر ہریانہ) جناب پی شیو شنکر (مرکزی وزیر تجارت) جناب این۔ ٹی راما راؤ (وزیر اعلیٰ آندھرا پردیش) جناب عابد علی خاں (مدیر سیاست) بطور صدر مجلس استقبالیہ اور نواب شاہ عالم خاں بطور نائب صدر استقبالیہ تشریف فرما تھے۔ اسٹیج سیکرٹری اقبال اکیڈمی کے سیکرٹری کریم رضا تھے۔ اسٹیج کے پیچھے علامہ اقبال کا ایک بڑا پورٹریٹ آویزاں تھا۔ اتفاق سے اس کے عین اوپر پنڈت جواہر لال نہرو کی تصویر نظر آ رہی تھی۔ یہ تصویر پہلے سے یہاں آویزاں ہوئی تھی۔

تقریب کا آغاز: ع سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا — سے ہوا جسے فائن اکیڈمی کے فنکاروں نے سازوں کی مدد سے گایا "ہندی ہیں ہم" کے ٹکڑے کو بطور خاص اور بآواز بلند تین بار دُہرایا گیا۔ مدیر روزنامہ "سیاست" اور صدر مجلس استقبالیہ جناب عابد علی خاں نے خطبۂ استقبالیہ میں مندوبین اور مہمانوں کا خیر مقدم کرتے ہوئے سیمینار کو اقبال شناسی کی سمت میں ایک سنگِ میل قرار دیا۔ انھوں نے کہا کہ اقبال کسی مخصوص علاقے یا فرقے کے شاعر نہیں تھے۔ سارے مشرق کا دل ان کی شاعری میں دھڑکتا ہے بلکہ ان کی شاعری ساری انسانیت کا ایک اہم ورثہ ہے۔ سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا آج بھی ہمارے دلوں کو گرماتا اور ہمیں ایک نئی قوت اور فکر کا پیغام دیتا ہے۔ انھوں نے مزید کہا کہ "اقبال نے گرو نانک، رام، گوتم بدھ، بھرتری ہری کو خراجِ عقیدت پیش کر کے نہ صرف مذہبی رواداری کا پرچار کیا، بلکہ اعلیٰ اقدار کو بھی اجاگر کیا جو سیکولرزم سے عبارت ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اقبال کے اس پیام کو مزید تقویت دی جائے۔" عابد علی خاں صاحب کے خطبے کا تالیوں سے خیر مقدم کیا گیا۔

اس کے بعد نواب شاہ عالم صاحب نے معزز مہمانوں کی گل پوشی کی۔ بعد ازاں خواجہ ناصر الدین نے سیمینار کے لیے بھارت کے صدر اور نائب صدر کے علاوہ بعض ایسی شخصیات کے پیغامات پڑھ کر سنائے، جو خود تو نہ آ سکے مگر انھوں نے سیمینار کی کامیابی کے لیے نیک خواہشات کا اظہار کیا تھا۔ ان میں بھارت میں پاکستان کے سفیر ڈاکٹر ہمایوں

اینا میری شمل، ڈاکٹر گبرئن، شیلا میکڈونلڈ، ژاں ماریک اور سعید اختر درانی شامل تھے۔

اکیڈمی کے صدر جناب خلیل اللہ حسینی کا مضمون محمد ظہیر الدین احمد نے پڑھ کر سنایا۔ حسینی صاحب کئی ماہ سے علیل چلے آ رہے تھے اس لیے سیمنار میں شریک نہیں ہو سکے (بعد ازاں ایک اجلاس میں تھوڑی دیر کے لیے تشریف لائے۔

بھارت کی وزارتِ ڈاک و تار نے عالمی اقبال سیمنار کے موقع پر ایک خصوصی اقبال لفافہ جاری کیا تھا۔ اور یکم ٹائت چار شہروں (حیدر آباد، بھوپال، دہلی اور بمبئی) سے ٹھپہ مہر زدکرنے Cancellation کی اجازت دی گئی تھی۔ افتتاحی اجلاس میں لفافے کو مہر زد کیا گیا۔ یہ لفافہ جلسے کے باہر کاؤنٹر سے ڈیڑھ روپے میں دستیاب تھا۔

آندھرا پردیش کے وزیر اعلیٰ این ٹی راما راؤ کی مقبولیت کا اندازہ ان کی سہ لسانی تقریر سے بھی ہوا۔ انگریزی اور تیلگو میں مختصر تقریر کی اور کہا کہ اقبال صاحب نے اپنے اشعار میں اس ملک کی مٹی کی مہک اور ابنائے وطن کے چہروں کی چمک کو پیش کیا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے اپنے مخصوص لہجے میں کلام اقبال سنایا ـــ "ترانۂ ہندی" کے بعد انہوں نے "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" اور "نیا شوالہ" کے بعض اشعار ایک ایک کر پڑھے، تو ہال تالیوں سے گونج اٹھا۔ ان کی شخصیت کو عوامی مقبولیت حاصل ہے، اُن کے مخصوص ہندی زدہ لہجے نے محفل کو بہت شگفتہ بنا دیا۔ انہوں نے بعض مصرعے اس انداز میں پڑھے کہ سامعین کو لطف دے گئے:

جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب چھڑایا

مٹی کو جس کی حق نے زر کا اثر دیا تھا

خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا ہے

ان کی تقریر کا اختتام: ع "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" پر ہوا

سید مظفر حسین برنی نے اپنی تقریر میں اقبال کی حب الوطنی پر زور دیا۔ انہوں نے کہا کہ اقبال کے افکار پر اسلامی اور مغربی فلسفے کے ساتھ ساتھ ہندوستانی فکر و فلسفے کا بھی اثر ہے۔ مگر افسوس کہ اس پر تا حال تحقیق نہیں ہو سکی ـــ برنی صاحب کی تقریر بیشتر انہی نکات پر مبنی تھی جو انہوں نے اپنی تصنیف "محبِ وطن اقبال" میں بیان کیے ہیں ـــ آخر میں انہوں نے فرمایا کہ اقبال ہماری مشترکہ میراث ہیں۔ مستقبل میں وہ "ایک عظیم ہندوستانی" کی حیثیت سے جانے جائیں گے۔

اقبال اکیڈمی نے گزشتہ سال سے اقبالیات پر نمایاں کام کرنے والوں کے لیے "اقبال ایوارڈ" جاری کیا

ہے۔ ۱۹۸۵ء کا ایوارڈ پروفیسر غلام دستگیر رشید کو پیش کیا گیا ——— افتتاحی تقریب میں ۱۹۸۶ء کے لیے دو ایوارڈز کا اعلان ہوا۔ ایک ڈاکٹر عالم خوندمیری کا ایوارڈ ان کی بیگم خدیجہ عالم نے وصول کیا۔ دوسرا ایوارڈ اقبالیات میں نمایاں علمی کام پر سید مظفر حسین برنی کو دیا گیا۔ یہ انعامات مرکزی وزیر تجارت جناب پی شیو شنکر کے بدست عطا کیے گئے ——— پی شیو شنکر نے اپنی تقریر میں سیمینار کو وقت کی اہم ضرورت قرار دیا اور کہا کہ آج جبکہ مذہب کے مقدس نام پر خون خرابہ ہو رہا ہے، اقبال کا پیغام فرقہ آراؤں میں ہم آہنگی پیدا کر کے قومی یک جہتی کو مستحکم کر سکتا ہے۔

افتتاحی اجلاس پر: ع سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا   کی لے غالب تھی۔ اور یہ ہندوستان کے مخصوص ماحول اور اقبال سے دلچسپی کے مخصوص نقطۂ نظر کے پیش نظر کچھ زیادہ باعث تعجب بھی نہ تھا ——— بعض بھارتی دانشور، اقبال کو جس زاویے سے دیکھتے ہیں اس کا ایک اظہار مقامی پرچے "نئے نکات" نے اپنے ۱۸ اپریل کے اداریے میں یوں کیا تھا ——— تقسیم کے بعد برصغیر پاک و ہند میں اقبال کے اثرات کا ذکر کرتے ہوئے اس نے لکھا: "اقبال کے رنگ   نے ایک طرف فیض کو پیدا کیا، تو دوسری طرف علی سردار جعفری اور جگن ناتھ آزاد کو ——— "

انگریزی پرچے   Evening   Citizen s   نے علامہ اقبال کو "قومی اتحاد کا چیمپین" قرار دیا

روزنامہ "سیاست" نے "جواب شکوہ" کے اس شعر: ؎

فرقہ بندی ہے کہیں اور کہیں ذاتیں   ہیں

کیا زمانے میں پنپنے کی یہی باتیں ہیں

کو بالکل ایک نئے اور مختلف سیاق و سباق میں پیش کرتے ہوئے لکھا تھا: "اس ورار فنگ سے قوم کو سبق سیکھنا ہے اور اتحاد و یک جہتی، کشادہ دلی اور بلند نظری کے لیے اقبال کے پیام پر عمل کی ضرورت ہے۔ سیمینار اسی قومی اور بین الاقوامی ضرورت کے تحت منعقد ہو رہا ہے۔ (اداریہ "سیاست" ۱۸ اپریل ۱۹۸۶ء)

۱۹ اپریل سے علمی جلسوں کا آغاز ہوا ——— پہلا جلسہ ڈاکٹر گوپال ریڈی کی صدارت میں تھا۔ انھوں نے اپنی صدارتی تقریر میں نہایت پُرجوش انداز میں اقبال کو خراج عقیدت پیش کیا۔ انھوں نے کہا کہ ٹیگور اور اقبال عالمی سطح پہ ہندوستان کے دو مسلمہ شاعر ہیں۔ جناب گوپال ریڈی نے کانگریس سے اپنی وابستگی کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ ہم جیسے لوگ صرف شاعر اقبال کے مداح ہیں۔ ہمیں اس سے غرض نہیں کہ اقبال نے پاکستان کا تصور دیا یا یہ کہ وہ پاکستان کے بانی تھے ——— ہم تو اسے ایک شاعر کے طور پر لیتے ہیں، اور بس ——— اسلام وغیرہ کے متعلق وہ جو کچھ کہتے ہیں، ہمیں اس سے دلچسپی نہیں ——— اب حکومت ہند بھی اقبال کا اعتراف کر رہی ہے اور خوشی کی بات ہے کہ اب اقبال کو آہستہ آہستہ صحیح طور پہ سمجھا جانے لگا ہے ——— ڈاکٹر گوپال ریڈی نے ایک تجویز یہ پیش کی کہ دو برس بعد، اقبال کی وفات کو پچاس سال ہو جائیں گے۔ ۱۹۸۸ء میں اقبال کی پچاسویں برسی نہایت اہتمام سے منائی

چاہیے" اور اس سلسلے میں اقبال اکیڈمی اور دیگر اداروں کو ابھی سے تیاری کرنی چاہیے ـــــ گوپال ریڈی اقبال کے منتخب کلام کا تیلگو ترجمہ شائع کر چکے ہیں۔ انہوں نے بتایا کہ وہ شکوہ / جواب شکوہ کا تیلگو ترجمہ بھی مکمل کر چکے ہیں جو عنقریب شائع ہوگا۔

علمی مجالس کا سلسلہ ۲۱ اپریل تک جاری رہا۔ بالعموم ساڑھے نو بجے سے ایک ڈیڑھ بجے بعد دوپہر تک اور پھر تین بجے سے چھ بجے تک اجلاس رہتے ـــــ ہر مقالے کے بعد اس پر بحث و تمحیص ہوتی اور آخر میں مقالہ نگار کو وضاحت کا موقع دیا جاتا۔ بحثوں میں زیادہ تر مندوبین ہی نے حصہ لیا۔ مختلف نشستوں کو بعض موضوعات سے مختص کیا گیا تھا، مثلاً: "اقبال کا تصورِ تہذیب اور مذہبی شعور" ـــــ "عصری ہندوستان میں اقبال کی معنویت" ـــــ "اقبال کی شعری شخصیت اور اسلوبیاتی مطالعہ" ـــــ "اقبال کی شاعری میں علائم، پیکر تراشی اور استعارے" ـــــ "بیسویں صدی کی ادبی روایت میں اقبال کا مقام" ـــــ "مطالعۂ اقبال کے مختلف رجحانات"۔ وغیرہ

بحثوں میں بحیثیت مجموعی دو تین موضوعات زیادہ نمایاں رہے ـــــ ایک تو "اقبال اور پاکستان" کا موضوع تھا جو مختلف اوقات میں زیرِ بحث آیا۔ اقبال کے مکاتیب بنام تھامسن کے حوالے سے بعض اصحاب نے اس پر زور دیا کہ اقبال تقسیمِ ہند کے حامی نہیں تھے، اور انہیں زبردستی تصورِ پاکستان کا خالق بنا دیا گیا ہے ـــــ اس ضمن میں راقم نے ایک موقع پر یہ وضاحت کی کہ اقبال نے زندگی کے آخری دو ایک برس میں خود کو "جناح کا ایک ادنیٰ سپاہی" قرار دیتے ہوئے ہندوستانی مسلمانوں کو جناح کی راہنمائی قبول کرنے کی تلقین کی تھی، اور یہ بات انہوں نے آخری ایام میں اپنے خطوں، گفتگوؤں اور بیانات میں تواتر و تسلسل کے ساتھ کہی۔ اس وقت جناح متحدہ قومیت کے لیے نہیں، مسلم تشخص کے لیے کام کر رہے تھے۔ گویا اقبال مسلمانوں کو بالواسطہ راہِ پاکستان پر گامزن ہونے کی تلقین کر رہے تھے ـــــ پروفیسر جگن ناتھ آزاد نے اس بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ اس مسئلے پر ہندوستانی دانشوروں کا موقف درست نہیں۔ یہ بات واضح ہے کہ اقبال مسلم تشخص پر زور دیتے ہیں جو بالآخر پاکستان پر منتج ہوا ـــــ ہمیں بے جا تاویلات سے گریز کرتے ہوئے یہ بات مان لینی چاہیے کہ اقبال مسلمانوں کے لیے پاکستان کی صورت میں علیحدہ وطن چاہتے تھے ـــــ جناب علی سردار جعفری نے تو اس سے بھی زیادہ کھل کر اور قدرے سخت لہجے میں کہا کہ پاکستان بن چکا ہے اور ہمیں پاکستان کو ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کر لینا چاہیے ـــــ یہ بحث کہ اقبال پاکستان کا قیام چاہتے تھے یا نہیں؟ بالکل لغو اور بے کار ہے ـــــ اس پر جعفری صاحب کو زوردار تالیوں کی صورت میں داد ملی۔

اقبال کی شاعری کے فنی، اسلوبیاتی اور لسانی پہلوؤں کا مطالعہ، بھارتی نقادوں کا مرغوب موضوع ہے۔ بعض تو "مفکرِ اقبال" سے کاملاً صرفِ نظر کرتے ہوئے محض "شاعرِ اقبال" پر کلام کرتے ہیں ـــــ ڈاکٹر عبدالحق (دہلی یونیورسٹی) کا مقالہ "اقبال کی فکر اور شعر میں معنوی ارتباط" اس ضمن میں متوازن نقطۂ نظر کا حامل تھا۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے بھی

اپنی صدارتی تقریر میں شاعر اقبال اور مفکر اقبال دونوں جہتوں کا ذکر کیا ـــــ لیکن شمس الرحمٰن فاروقی نے "اقبال کی شاعری میں استعارہ کے عمل کی دریافت" کے عنوان سے اپنی تقریر میں کہا کہ ہم نے اقبال کو جو کچھ سمجھا اور جانا ہے، وہ ان کی شاعری کے حوالے سے ہے ـــــ شاعر کے درجے اور پایے کا تعین استعارے کو برتنے پر ہوتا ہے ـــــ اس موضوع پر بحث میں کئی لوگوں نے جناب فاروقی سے اختلاف کیا بخصوصاً اسلوب احمد انصاری اور آل احمد سرور نے ـــــ سرور صاحب نے بڑی پتے کی بات کی۔ انھوں نے فرمایا: محض علامتیں کسی شاعر کی عظمت کی دلیل نہیں۔ اقبال علاوہ شاعر ہونے کے، ایک بڑے دانشور بھی تھے اور ان کی شاعری میں دانش وری کی وجہ سے آب و تاب آئی ـــــ سرور صاحب نے سیمینار میں مقالہ بھی پیش کیا اور ایک نشست کی صدارت بھی کی۔ بعض موضوعات پر بحثوں میں حصہ لیا ـــــ ایک روز شام کی نشست کے بعد انھوں نے ازراہِ شفقت مجھے یاد کیا۔ اس نشست میں اقبالیات کے متفرق مسائل و موضوعات پر ان سے مفصل گفتگو رہی۔ ان کی دلچسپ اور پُر مغز باتیں حقیقی معنوں میں ایک عالم اور پروفیسر کے شایانِ شان تھیں۔ انھوں نے بتایا کہ سالِ رواں کے اختتام پر وہ اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر سے سبکدوش ہو کر مستقلاً علی گڑھ میں مقیم ہو جائیں گے اور اپنے ناتمام علمی منصوبوں کی تکمیل کریں گے، جن میں اقبال پر اپنے تنقیدی مقالات کی ترتیب و تدوین سب سے اہم ہے۔

علمی مجالس میں پیش کیے جانے والے مقالات اور ان پر بحثوں میں فکرِ اقبال کے بارے میں "ترقی پسندانہ" نقطۂ نظر بھی سامنے آتا رہا ـــــ ڈاکٹر معین الدین عقیل کے مقالے "اقبال کے معاشی تصورات کا مذہبی پہلو" پر حسبِ توقع جناب علی سردار جعفری نے کچھ کلام کیا، مگر عقیل صاحب نے وضاحت کی انھوں نے جو کچھ کہا ہے، وہ سب اصلاً اقبال کی تحریروں اور بیانات پر مبنی ہے، بلکہ بیشتر انھی کے الفاظ میں کہا ہے، اپنی طرف سے کوئی تاویل نہیں کی۔ خواجہ ناصر الدین نے اس بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ اسلامی معاشی نظام پر عمل کیا جائے، تو انسان کے پاس وہ سب کچھ باقی نہیں رہتا، جسے انسان سے چھین لینے کی ضرورت ہو (جعفری صاحب نے فرمایا تھا کہ مجھے کسی چیز کی ضرورت ہوگی، اور وہ کسی کے پاس زائد ہوگی تو میں یہ چیز چھین لوں گا۔) علامہ اقبال کے بارے میں اردو کے چند ترقی پسند نقادوں کے رویے کا بھی ذکر آیا۔ ۲۰ اپریل کو شام کے اجلاس میں روسی مندوب مسز اریشا نے روس میں اقبال شناسی پر مختصر گفتگو کی، جو اس موضوع پر بہت ناکافی، ادھوری اور تشنہ تھی۔ یہ مقالہ راقم کی صدارت میں پڑھا گیا تھا۔ میں نے صدارتی گفتگو میں کہا کہ روس میں اقبالیات کے موضوع پر کہیں زیادہ تفصیل سے مطالعہ کی ضرورت ہے اور اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ اقبال کے باب میں ترقی پسندوں کا رویہ تبدیل ہو رہا ہے۔ ہمارے ترقی پسند نقادوں نے، جن میں اختر حسین رائے پوری، مجنوں گورکھپوری، ممتاز حسین اور خود جناب علی سردار جعفری شامل ہیں (جعفری صاحب اس اجلاس میں تشریف فرما تھے) ایک زمانے میں اقبال کو رجعت پسند، فسطائیت نواز اور خطرناک احیائی میلانات کا علمبردار قرار دیتے ہوئے اس کی مذمت کی تھی۔ حال ہی میں ایک روسی مصنف نے برصغیر کے ترقی

پسندوں کے متشددرویے کو غیر حقیقت پسندانہ اور احمقانہ قرار دیتے ہوئے اسے رد کر دیا ہے اور نئے زاویوں سے مطالعۂ اقبال کی سفارش کی ہے ــــ دوسرے روز قبل دوپہر کی نشست میں جناب علی سردار جعفری نے اپنی تقریر کے دوران میں میری اس بات کے حوالے سے، اقبال کے بارے میں ترقی پسند تنقید کی وضاحت کی اور کسی قدر اس کا جواز بھی پیش کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ ایک زمانہ تھا جب ہم نے اقبال سے اختلاف کیا، مگر ہم ان کا احترام کرتے تھے۔ اور اس احترام میں کبھی کمی نہیں آئی ــــ جہاں تک اختر رائےپوری کا تعلق ہے، وہ ان کی طالب علمی کا زمانہ تھا ــــ پھر یہ ایک فطری بات ہے کہ ہر بڑی شخصیت یا تحریک، جب میدان میں آتی ہے تو اپنا راستہ بنانے کے لیے اپنے راستے کی رکاوٹوں کو توڑنا چاہتی ہے ــــ اقبال نے حافظ پر تنقید کی اور ترقی پسندوں نے بھی اقبال پر تنقید کی ضرورت اسی لیے محسوس کی ــــ اس موقع پر جعفری صاحب نے اپنی ۱۹۷۳ء کی ایک نظم کے چند اشعار بھی سنائے جن میں اقبال کی تحسین کی گئی تھی ــــ ۲۰ اپریل کو بعد دوپہر کا اجلاس جاری تھا کہ سید سبط حسن کے انتقال کی خبر پہنچی چنانچہ اجلاس کے دوران ہی پروفیسر آل احمد سرور اور علی سردار جعفری نے تعزیتی تقاریر کیں اور قرار دادِ تعزیت منظور کی گئی ــــ اس کے بعد اجلاس حسب پروگرام جاری رہا۔

سیمینار میں حاضرین اور سامعین نے غیر معمولی دلچسپی کا اظہار کیا۔ سیمینار کے چار دنوں میں، ہر نشست کے دوران میں گاندھی ہال حیدر آباد اور مضافات سے آئے ہوئے اقبال دوستوں سے کھچا کھچ بھرا رہتا اور بعض دقیق بحثوں کے دوران بھی لوگ اشتیاق سے جمے بیٹھے رہتے۔ افتتاحی اجلاس اور بعد کے چند جلسوں کی کارروائی شارٹ سرکٹ ٹی وی پر بھی دکھائی جاتی رہی۔ سیمینار کے مکمل وڈیو کیسٹ بھی تیار کیے گئے ــــ حاضرین میں خواتین اور طلبہ اور طالبات کی قابلِ ذکر تعداد موجود رہتی۔ حیدر آباد کے متعدد دانشوروں، پروفیسروں اور اقبال دوستوں سے وقفوں میں ملاقاتیں رہتیں۔ بعض حضرات دو دو تین تین سو کلومیٹر کے فاصلے سے سیمینار سننے کے لیے آئے ہوئے تھے۔ ان میں چند اپنی ملازمتوں سے رخصت لے کر آئے تھے۔ بیرونِ حیدر آباد سے آنے والوں میں بنگلور یونیورسٹی کے ایم اے اردو کے طلبہ و طالبات سے بھی ملاقات ہوئی۔

راقم الحروف، پروفیسر آل احمد سرور، محترم جگن ناتھ آزاد، ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، ڈاکٹر عبد الحق، ڈاکٹر نثار احمد فاروقی، جناب علی سردار جعفری، ڈاکٹر محمد السعید جمال الدین، ڈاکٹر صبری تبریزی سے تو اس سے پہلے بھی بعض موقعوں پر مل چکا تھا، البتہ دیگر مندوبین سے پہلی بار ملاقات کی مسرت حاصل ہوئی۔ سیمینار میں ممنون حسن خاں صاحب کی آمد سب کے لیے ایک نعمت غیر مترقبہ تھی۔ انہوں نے "اقبال اور دارالاقبال بھوپال" کے موضوع پر مقالہ پڑھا اور ایک اجلاس کی صدارت بھی کی۔ وہ اپنی یادداشتوں کو کتابی صورت میں مرتب کر رہے ہیں۔ حیدر آباد سے واپسی پر خیال تھا کہ بھوپال میں ان سے بہ اطمینانِ خاطر ملاقات ہو گی، اور حضرت علامہ کے قیام بھوپال کے بارے میں بعض باتیں دریافت کروں گا

مگر افسوس کہ اس کا موقع نہ مل سکا۔ ان کی طبیعت ناساز تھی، اور انہیں زحمت دینا نامناسب معلوم ہوا ——— ڈاکٹر اوتار چرن رستوگی سے بھی پہلی بار ملاقات ہوئی۔ وہ ایک دلچسپ شخصیت کے مالک ہیں۔ سیمینار کے افتتاحی اجلاس میں عابد علی خاں صاحب نے خطبۂ استقبالیہ میں یہ انکشاف کیا تھا کہ ڈاکٹر رستوگی، علامہ اقبال کے خاص شاگردوں میں رہے ہیں اقبال سے ان کی شاگردی کا ذکر بعد ازاں اخبارات میں بھی ہوا، اور کئی موقعوں پر اسٹیج سے بھی اُسے دُہرایا گیا ——— آخر ایک روز اثنائے گفتگو میں نے پوچھا: رستوگی صاحب، کیا واقعی آپ علامہ کے شاگرد رہے ہیں؟ اور کس زمانے میں؟ فرمانے لگے ارے صاحب، یہ بات بس یوں ہی چل نکلی ہے۔ میں نے عرض کیا: آپ اس کی تردید کیوں نہیں کرتے؟ فرمایا: اب کون اس کی تردید کرتا پھرے ——— میں نے مسکراتے ہوئے عرض کیا: بجا فرمایا۔ تردید تو صرف ناخوشگوار باتوں کی کرنی چاہیے۔

پروفیسر اسلوب احمد انصاری کی کم گوئی، انکسار اور تبسم و متین شخصیت نے متاثر کیا۔ مجھے وہ صحیح معنوں میں ایک اقبالی عالم محسوس ہوئے۔ انہوں نے مختلف مواقع پر بڑی جرأت اور صاف گوئی سے اقبال کے فکر کی ترجمانی کی۔ یوں تو ان کا مقالہ بھی فکر انگیز تھا مگر اپنے صدارتی خطبے میں انہوں نے ڈاکٹر انور معظم کے مقالے "اقبال کا تصور تہذیب" پر جو بات کہی کہ اقبال کے تصور تہذیب کے بجائے ان کے مذہبی شعور پر گفتگو زیادہ مناسب ہوگی کیونکہ تہذیب کی جڑیں فی الحقیقت مذہب کے اندر پیوست ہوتی ہیں ——— سری نگر کے ڈاکٹر شکیل الرحمٰن، بھوپال کے پروفیسر آفاق احمد اور بمبئی یونیورسٹی کے پروفیسر عبدالستار دلوی سے غائبانہ تعارف تھا، مگر سیمینار کی بدولت ملاقات بھی ہو گئی۔ یہ ملاقاتیں اچانک ہوئی تھیں لیکن خوشگوار ثابت ہوئیں ——— "اقبال آئینہ خانے میں" کے مؤلف پروفیسر آفاق احمد کے لطف و کرم سے بھوپال میں بھی بہرہ اندوز ہوا ——— کیرالہ کے عرکتی صاحب نے یہ انکشاف کیا کہ وہ دس سال پہلے اقبال کے خطبات کا ملیالم میں ترجمہ کر چکے ہیں۔ شمس الرحمٰن فاروقی کی تحریروں کے حوالے سے ان کا جو تصور ذہن میں تھا، وہ اس سے خاصے مختلف نکلے۔ مجھے ان سے مل کر ایک گونہ اپنائیت کا احساس ہوا۔ نئے لوگوں سے پہلی ملاقات میں کم ہی ایسا ہوتا ہے۔ مقامی مندوبین اور مقالہ نگاروں ڈاکٹر انور معظم، مغنی تبسم، پروفیسر سراج الدین، اور ڈاکٹر گیان چند سے ملاقات ہوئی اور ان کے مقالے بھی سُنے۔ ڈاکٹر گیان چند نے ۱۹۰۸ء تک کے کلام اقبال کو زمانی ترتیب سے ایڈٹ کیا ہے۔ وہ مقالہ پڑھنے سیمینار میں آئے تو انہوں نے مفصل ملاقات کی خواہش ظاہر کی، میں خود اُن سے تفصیلاً ملنا چاہتا تھا مگر افسوس کہ دوبارہ نہ مل سکا۔ ان کی رہائش خاصی دور تھی، اور نہ مجھے اُن تک پہنچنے کے لیے کوئی گائڈ نہ ملا، تاہم میں فریکچر کے سبب ان کے لیے بھی آمد و رفت مشکل تھی۔ جناب رحیم قریشی، کریم رضا، محمد ظہیر الدین احمد، یوسف اعظمی، خواجہ ناصر الدین، وجیہ الدین احمد، اور بہت سے دوسرے دوست، سیمینار کو کامیاب بنانے کے لیے شب و روز سرگرم عمل رہے ——— سیمینار کی کامیابی میں ان کے رول کو یقیناً سراہا جائے گا۔

اقبال اکیڈمی کے وابستگان میں ایک شخصیت ایسی ہے، جس کا خصوصی تذکرہ اس لیے ضروری ہے کہ حیدر آباد کی

فضا کو ذکرِ اقبال کے لیے سازگار بنانے میں اُس کی انتھک اور مخلصانہ مساعی کو بنیادی دخل ہے۔ سید خلیل اللہ حسینی
اکیڈمی کے صدر اور بانی رکن ہیں۔ وہ عمر رسیدہ اور معذور ہیں مگر جوش و تشویق کا یہ عالم ہے کہ سیمینار کی ایک نشست
میں شرکت کے لیے آئے۔ گاندھی ہال میں داخل ہوئے تو دو نوجوان انہیں تھامے ہوئے تھے۔ کارروائی روک کر انہیں
اسٹیج پر بٹھایا گیا۔ وہ تھوڑی دیر بیٹھ کر چلے گئے۔ اگلے روز میں اور عقیل ان کے ہاں حاضر ہوئے۔ ان پر فالج کا اثر تھا۔
ہم ان کی گفتگو پوری طرح نہ سمجھ سکے۔ انہوں نے ازراہِ محبت اپنی تصانیف عنایت کیں۔ حسینی صاحب ہندوستانی مسلمانوں
کے مسائل سے گہری دلچسپی رکھتے ہیں۔ ہاتھوں میں لکھنے کی سکت نہیں مگر املا کراتے ہیں اور باوجود شدید معذوری کے
تصنیف و تالیف کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ ان کی جانب سے ہر ماہ ایک گشتی مراسلہ ہزاروں کی تعداد میں لوگوں
تک پہنچتا ہے۔

حیدر آباد کی ایک اور اقبالی شخصیت پروفیسر غلام دستگیر رشید سے بھی ہم نے ملاقات کی۔ خاصے عمر رسیدہ
ہو چکے ہیں۔ وہ سیمینار میں تشریف نہ لاسکے تھے۔ عقیل صاحب اور میں برادرم وجیہ الدین احمد کی معیت میں ان کے مکان
واقع ریڈ ہلز پر حاضرِ خدمت ہوئے۔ کوئی نصف گھنٹہ ملاقات رہی۔ انہوں نے اپنی گفتگو میں نواب بہادر یار جنگ،
رضی الدین صدیقی اور بعض دوسرے اقبالی بزرگوں اور محافلِ اقبال کے حوالے سے اپنی یادوں کو تازہ کیا۔

سیمینار کے موقع پر شرکا کی گرمجوشی سے احساس ہوا کہ اہلِ حیدر آباد اقبال کے دلی مداح ہیں اور ان سے گہری
ذہنی وابستگی رکھتے ہیں ـــــ سیمینار کے دنوں میں اس عقیدت و محبت کا کئی طرح سے اظہار ہوتا رہا ـــــ روزنامہ "سیاست"
میں جدہ میں مقیم چند حیدر آبادی اصحاب کی جانب سے ایک مراسلہ شائع ہوا جس میں سیمینار کا خیر مقدم کرتے ہوئے توقع ظاہر
کی گئی تھی کہ اقبال سے اظہارِ عقیدت میں حیدر آباد کو بھوپال سے پیچھے نہیں رہنا چاہیے اور سیمینار کے علاوہ کچھ ایسے
اقدامات کرنے چاہئیں، جن کی بنا پر حیدر آباد کو بھوپال پر سبقت حاصل ہو جائے۔ اسی جذباتی لگاؤ کا نتیجہ تھا کہ مشاعرے
کی شب آندھرا پردیش کے وزیر اعلیٰ این ٹی راما راؤ نے اعلان کیا کہ ریاستی حکومت جلد ہی حیدر آباد میں اقبال کی ایک
موزوں یادگار قائم کرے گی۔ سیمینار کے دوران میں علمی جلسوں کی مفصل روداد، مقامی اردو اخباروں میں شائع ہوتی
رہی۔ البتہ انگریزی اخبارات میں افتتاحی اجلاس کے سوا سیمینار کی خبریں نظر سے نہیں گزریں۔ ۱۸ اپریل کو مقامی ہفت
روزہ "نئے نکات" نے عالمی اقبال سیمینار نمبر شائع کیا۔ علاوہ ازیں ماہنامہ "شاداب" اور "شگوفہ" نے بھی "اقبال نمبر"
شائع کیے۔ مکتبہ "الکتاب" نے سید شکیل احمد کی نئی تصنیف "اقبال اور حیدر آباد" شائع کی، جس کی رسم اجرا ۱۹ اپریل
کے علمی جلسے کے اختتام پر پروفیسر آل احمد سرور کے ہاتھوں عمل میں آئی۔ سید شکیل احمد آندھرا پردیش کے آنند تعمیر میں
اسسٹنٹ آرکیوسٹ ہیں۔ گزشتہ برس ان کی کاوش و تحقیق کے نتیجے میں علامہ اقبال پہ نیا لوازمہ منظرِ عام پر آیا تھا۔ سیمینار
کے دنوں میں مندوبین کے لیے کئی خیر مقدمی جلسے منعقد ہوئے جن میں آندھرا پردیش اردو اکیڈمی کا استقبالیہ اہم تھا۔ نظام

کلب میں دو بار عشائیے دیئے گئے جن میں سے ایک کا اہتمام نواب شاہ عالم کی جانب سے کیا گیا تھا۔

۲۰ اپریل کو "شب اقبال" کا اہتمام کیا گیا تھا۔ اس میں متعدد فنکاروں نے کلام اقبال پیش کیا۔ صاحب سنگھ نے اپنے منفرد انداز میں نظم "خودی" سنائی اور سماں باندھ دیا۔ اسے بے پناہ داد ملی۔ اس سے ایک روز پہلے ادبی ٹرسٹ کے زیر اہتمام مشاعرہ ہوا تھا۔ اس ہند و پاک مشاعرے میں پاکستان سے حمایت علی شاعر اور قتیل شفائی بھی شریک ہوئے۔ مرکزی وزیر تجارت پی شیوشنکر کی صدارت میں منعقدہ اس مشاعرے کی خاص بات یہ تھی کہ جب بشیر بدر مائک پر آئے تو سامعین نے انہیں سننے سے انکار کر دیا۔ بشیر بدر مسلم پرسنل لا کے مخالفین میں سے ہیں۔ مشاعرے میں دو اور مخالفین (علی سردار جعفری اور شہر یار) بھی موجود تھے۔ ہنگامہ آرائی میں بشیر بدر کو جوتے بھی دکھائے گئے۔ ہر چند کہ انہوں نے مسلم پرسنل لاء کی مخالفت سے بری الذمہ ہونے کا یقین دلایا، مگر سامعین نے ایک نہ سُنی۔ شور و غل اور "واپس جاؤ" کے نعرے اس حد تک بڑھ گئے کہ تینوں شعراء بغیر پڑھے، مشاعرے سے واپس جانے پر مجبور ہو گئے۔ اگلے روز جب علی سردار جعفری قبل دوپہر کے علمی اجلاس میں تقریر کر رہے تھے، اسی تسلسل میں ایک اور ناخوشگوار واقعہ پیش آیا جس کی حاضرین و منتظمین نے سختی سے مذمت کی۔

۲۱ اپریل کو بعد مغرب خصوصی اختتامی اجلاس میں مندوبین نے اپنے تاثرات کا اظہار کیا۔ چند روز پہلے طلبہ کے تحریری و تقریری اور کوئز مقابلے منعقد کیے گئے تھے۔ ان کے انعامات تقسیم کیے گئے۔ انعامات جیتنے والوں میں کئی ہندو طلبہ بھی شامل تھے۔ مندوبین کو یادگاری تحفہ Memento دیا گیا۔ بعض مندوبین کے وفورِ جذبات کا منظر دیدنی تھا۔ اکیڈمی کے صدر جناب خلیل اللہ حسینی کی خدمات کو سراہتے ہوئے ان کی صحت کاملہ کے لیے دعا کی گئی۔ یہ اجلاس رات دس بجے اختتام پذیر ہوا۔

بھارت میں اقبال پر یہ دوسرا عالمی اجتماع تھا۔ پہلی بین الاقوامی کانفرنس ۱۹۷۷ء میں دہلی میں سرکاری اہتمام سے منعقد ہوئی تھی (جس میں پاکستان سے ڈاکٹر وحید قریشی، ڈاکٹر جمیل جالبی، ڈاکٹر عبادت بریلوی، اور ڈاکٹر محمد معز الدین شریک ہوئے تھے) اب حیدر آباد دکن نے اقبال اکیڈمی کے توسط سے، بقول "سیاست" اپنے محدود وسائل و ذرائع کے باوجود ایسی "جرأت" کی تھی۔ یہ جرأت سچے اقبالی جذبے کے بغیر ممکن نہ تھی۔ اہل حیدر آباد بالخصوص اقبال اکیڈمی "اقبال عالمی سیمینار" پر ہدیۂ تبریک و ستائش کی مستحق ہے۔ ہندوستان میں فروغ اقبالیات کے لیے سیمینار کے دوررس اثرات مرتب ہوں گے۔

تبصرۂ کتب

اقبال یورپ میں

مصنف : ڈاکٹر سعید اختر دُرّانی

مبصر : ڈاکٹر صدیق شبلی

وہ آنکھ کہ ہے سرمۂ افرنگ سے روشن
پُرکار و سخن ساز ہے نمناک نہیں ہے

پاکستانی قوم پر، مصور پاکستان، حضرت علامہ اقبال کے بہت سے حقوق ہیں۔ان حقوق کا ادا کرنا احسان شناسی کا اولین تقاضا ہے اب تک اس سلسلے میں ہم نے جو کچھ کیا ہے وہ صرف کچھ کے زمرے میں آتا ہے اور بہت کچھ کرنا ابھی باقی ہے۔ ہم نے اقبال کی تعلیم و تحلیل کے لیے بہت سے اداروں کو اقبال کے نام سے منسوب کیا ہے۔ پاکستان میں اقبالیات کے موضوع پر بیشمار کتابیں لکھی گئی ہیں۔ اقبالیات کے اس سرمائے کی مقدار تو خاصی حوصلہ افزا ہے لیکن چند مستثنیات سے قطع نظر معیار کے اعتبار سے یہ سرمایہ یا اس کا بیشتر حصہ چنداں وقیع نہیں۔ ان حالات میں اقبال سے متعلق کسی اچھی کتاب کی اشاعت غنیمت معلوم ہوتی ہے۔ اور میرے نزدیک ڈاکٹر سعید اختر کی کتاب، اقبال یورپ میں، ایسی ہی کتاب ہے۔ سوانح اقبال کے سلسلے میں جتنی دریافتوں کا اعزاز ڈاکٹر درانی کو حاصل ہوا ہے وہ کسی دوسرے اقبال شناس کے حصے نہیں آیا۔

علامہ اقبال ۱۹۰۵ء۔ ۱۹۰۸ء تک اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ میں مقیم رہے۔ سوانحی نقطۂ نظر سے ان کی زندگی کا یہ دور بڑی اہمیت رکھتا ہے لیکن اس دور کے بارے میں بہت کم معلومات مل سکیں ہیں۔ اقبال کے اپنے بیانات، اور ان کے معاصرین کی یادداشتوں سے بھی مکمل تصویر ابھر کر سامنے نہیں آتی عطیہ فیضی کی کتاب میں، اقبال کے یورپ کے قیام کے بارے میں نسبتۂ زیادہ تفصیلات ملتی ہیں۔ عطیہ نے ۱۹۰۷ء کے واقعات کو اپنی یادداشتوں کی مدد سے ۱۹۴۷ء میں تحریر کیا۔ احتیاط کے دعوے کے باوجود ان کی کتاب میں بہت سی فروگذاشتوں کا احساس ہوتا ہے کہیں واقعات کا بیان درست نہیں اور کہیں ان سے صحیح تاثر نہیں اخذ کیا گیا اور اس لیے یہ کتاب بھی اقبال کے قیام یورپ کا قابل اعتماد ماخذ نہیں رہی لیکن اس سلسلے میں بیشتر مصنفین نے اسی سے استفادہ کیا ہے۔ حتیٰ کہ اقبال کی جامع ترین سوانح عمری زندہ رود میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے عطیہ فیضی کے

بیانات ہی پر زیادہ انحصار کیا ہے۔ اقبال کے یورپ میں قیام کے بارے میں معلومات کی کمی کا یہ عالم رہا ہے کہ ایک عرصے تک یقین سے یہ نہیں کہا جا سکتا تھا کہ اقبال نے کیمبرج سے کون سی ڈگری لی، انھوں نے انگلستان کی بجائے جرمنی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری کیوں لی، اور جرمنی میں ان کا قیام کتنا عرصہ رہا۔ جن لوگوں نے حیات اقبال کی ان گتھیوں کو سلجھایا ان میں ڈاکٹر درانی کا نام سرفہرست ہے اور اسی نسبت سے ان کی کتاب "اقبال یورپ میں" کی قدر و قیمت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔

اقبال یورپ میں ــــــ ڈاکٹر درانی کی محنت، لگن اور تحقیق کا شاہکار ہے۔ ڈاکٹر صاحب میرے ممدوح ہیں اور ان کی مدح میں الفاظ کا اسراف بھی میرے نزدیک جائز ہے لیکن یہاں میں نے محنت، لگن اور تحقیق کے الفاظ بہت سوچ سمجھ کر استعمال کیے ہیں انہیں نقر بہائی تنقید کے حوالے سے نہ دیکھا جائے۔ علامہ اقبال کی یورپ سے مراجعت کے ستر اسی سال بعد ان کے آثار اور نشانیوں کو جمع کرنا کیا محنت کے بغیر ممکن ہے؟ اور یہ محنت تو سالوں پر محیط ہے اس کتاب کے ایک اندراج سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا سلسلہ ۱۹۶۸ء سے شروع ہوا ممکن ہے یہ اس سے بھی پہلے شروع ہو چکا ہو لیکن کتاب میں اس کا ذکر نہ آیا ہو، اور یہ اب تک جاری ہے۔ یہ ان کی لگن ہی ہے جو انہیں مواد کی تلاش میں ملکوں ملکوں شہروں شہروں لیے پھری ــــــ وہ کبھی اس مقصد کے لیے کیمبرج، کبھی ہائیڈل برگ کبھی میونخ اور کبھی غرناطہ اور کبھی قرطبہ میں گھومتے نظر آتے ہیں۔ ڈاکٹر درانی اپنے پیشے کے اعتبار سے جوہری سائنسدان ہیں۔ انھوں نے خدانخواستہ اپنے شعبے سے دل برداشتہ ہو کر صرف شہرت کی خاطر اقبالیات کا رُخ نہیں کیا وہ ماشاءاللہ عالمی شہرت کے حامل جوہری سائنسدان ہیں۔ اقبالیات میں ان کی لگن انہیں لے آئی ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ جو کارنامے انھوں نے انجام دیے ہیں وہ جوہری توانائی کے بغیر انجام نہیں دیے جا سکتے تھے۔ اسی لیے قدرت نے اس کام کے لیے سکہ بند اقبال شناسوں کو چھوڑ کر ڈاکٹر درانی کا انتخاب کیا ہے۔

"اقبال یورپ میں" دس مقالات پر مشتمل ہے یہ ان میں سے بیشتر مقالات ۱۹۷۷ء ـ ۱۹۸۲ء کے دوران شائع بھی ہو چکے ہیں۔

کتاب کے پہلے دو مقالات میں علامہ اقبال کی تاریخ پیدائش کو موضوع بنایا گیا ہے۔ ڈاکٹر درانی نے یورپ میں دستیاب تمام مآخذ کھنگال کر ۱۸۷۷ء کو علامہ کا درست سال پیدائش قرار دیا ہے۔ ان کے خیال میں علامہ نے جہاں جہاں عیسوی تقویم کے مطابق تاریخ پیدائش درج کی ہے وہاں ۱۸۷۶ء ہی لکھا ہے اس لیے یہی درست ہے۔ ٹرنیٹی کالج کیمبرج، لنکنز ان میونخ یونیورسٹی کی دستاویزات پر بھی ۱۸۷۶ء ہی درج ہے۔ اگرچہ قومی کمیٹی، ۱۸۷۷ کو اقبال کا سال پیدائش قرار دے چکی ہے لیکن ڈاکٹر درانی کے دلائل بھی قابل توجہ ہیں۔

زیر نظر کتاب میں اقبال اور کیمبرج کے حوالے سے تین مقالے ملتے ہیں "کیمبرج میں اقبال کی یادگاری تختی"،

سٹیٹسمین Statesman دہلی و کلکتہ کے سابق اڈیٹر آئن سٹیفنز کا لکھا ہوا ہے جس کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے کیا ہے۔ اقبال نے تعلیم کے شعبے میں جو کچھ کیمبرج میں کیا اور جن اساتذہ سے انھوں نے کسب فیض کیا درانی صاحب نے ان کی تفصیل لکھی ہے اقبال نے کیمبرج یونیورسٹی سے فلسفہ کے Advanced Student ـــــــ کی حیثیت سے Development of Metaphysics in Persia کے موضوع پر مقالہ لکھ کر ڈگری حاصل کی اسی مقالے کو بعض ترامیم کے ساتھ انھوں نے میونخ یونیورسٹی میں داخل کر کے ڈاکٹریٹ لی کیونکہ اس وقت انگلستان کی کسی یونیورسٹی میں یہ ڈگری نہیں دی جاتی تھی۔ کیمبرج ہی کے کاغذات میں علامہ اقبال کی رہائش کا پتا ملا جس پر ڈاکٹر صاحب اور آئن سٹی فنز کی کوششوں سے یادگاری تختی نصب کی گئی۔ سر ٹامس آرنلڈ اقبال کے بے حد مشفق استاد تھے۔ درانی صاحب نے اس کتاب میں ایک تفصیلی مقالہ ان کے بارے میں شامل کیا ہے اردو میں اس سے مفصل تر مقالہ، آرنلڈ پر نظر سے نہیں گذرا۔ اس مقالے میں آرنلڈ کی علمی شخصیت کے ساتھ ساتھ علامہ اقبال کے ساتھ ان کے روابط پر خاص روشنی ڈالی گئی ہے۔ انگلستان میں علامہ کی چند دستی تحریریں تلاش و جستجو کی بہترین مثال ہے۔ جس طرح پرندے تنکا تنکا چن کر اور ریزہ ریزہ جمع کر کے آشیانے کی تعمیر کرتے ہیں، ڈاکٹر صاحب نے اسی طرح مختلف ذرائع سے اقبال کی تحریر کردہ سطر سطر اور جملہ جملہ تلاش کر کے یہ باب مرتب کیا ہے۔ کتابوں سے معلومات اکٹھی کرنے کے مقابلے میں اقبال کی دستی تحریریں جمع کرنا جتنا مشکل کام ہے اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح درانی صاحب نے علامہ کے تحریری تبرکات کو جمع نہیں کیا بلکہ ان تحریروں سے مفید معلومات مرتب کی ہیں مثلاً علامہ کو سر کا خطاب ملنے کا پس منظر زیادہ واضح نہیں لیکن اس کتاب سے پتہ چلتا ہے کہ سر ماٹیگو بٹلر علامہ کو کوئی قدیم طرز کا فارسی خطاب دلانا چاہتے تھے۔ حکومت نے خطاب سے متعلق ان کی سفارش قبول کر لی مگر فارسی خطاب کی بجائے انہیں سر کا خطاب عطا کیا۔ علامہ کے خطاب کے مسئلے پر زیادہ توجہ نہیں دی گئی اس سلسلے میں توصیف خطاب پر ہی زیادہ انحصار کیا گیا ہے۔ لارڈ ماٹیگو بٹلر کے خط کی دریافت سے اس کی ایک اور جہت بھی سامنے آئی ہے۔

علامہ اقبال نے میونخ یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی اور وہ کچھ عرصہ ہائیڈل برگ میں بھی مقیم رہے۔ اقبال کے جرمنی میں قیام کے بارے میں عطیہ بیگم کے ادھورے بیانات کے سوا کچھ اور دستیاب نہیں تھا۔ ڈاکٹر درانی کی کوششوں سے علامہ کے قیام جرمنی کے تقریباً تمام پہلو واضح ہوتے ہیں اس موضوع پر ڈاکٹر صاحب نے تین مقالے تحریر کیے ہیں یہ حصہ مصنف کی نتیجہ خیز تحقیقی کاوشوں کی روشنی میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔

انھوں نے جرمن نو مسلم امان اللہ ھویوم کو (اللہ اس کے ایمان کی حرارت سب کو عطا فرمائے) ڈھونڈ نکالا۔ ھویوم کسی زمانے میں پاک جرمن فورم سے بھی وابستہ تھے اور انھوں نے ممتاز حسن مرحوم کی معیت میں ۱۹۶۰ء میں جرمنی کا سفر کیا اور ان مقامات و افراد کی زیارت کی جن کا علامہ اقبال سے تعلق رہا تھا۔ اقبال کی استاد مس ایما ویگے ناسٹ نے

فورم کو اپنے نام اقبال کے تحریر کردہ خط ارسال کر دیے تھے۔ یہ خط ممتاز حسن صاحب کی تحویل میں تھے اور پتہ نہیں قومی اہمیت کا یہ سرمایہ کہاں گم ہو گیا۔ خوش قسمتی سے ان خطوط کی نقول ہویوم صاحب کے پاس بھی تھیں۔ ۱۹۸۲ء میں ہویوم صاحب نے لندن میں منعقدہ یوم اقبال میں ان کے خطوط پہ مبنی ایک مقالہ پڑھا۔ اس طرح شائقین اقبال کو پہلی بار ان خطوط کے بارے میں پتہ چلا۔ ڈاکٹر درانی ان لوگوں میں شامل تھے جنھوں نے ہویوم کو اس کام کے لیے آمادہ کیا۔ ہویوم کی اس تقریر کو اردو میں ترجمہ کر کے درانی صاحب نے عام قارئین تک پہنچایا اس کے بعد ایما Emma کے ۲۷ خطوط کا ترجمہ، مقدمے اور حواشی سمیت شائع کیا۔ اب یہ تقریر اور خطوط اس کتاب میں شامل کر دیے گئے ہیں۔ علامہ کے جرمنی میں قیام سے متعلق یہ مستند مآخذ درانی صاحب ہی کی کوششوں سے میسر آئے ہیں اور یہ کوئی معمولی کارنامہ نہیں ہے۔

درانی صاحب علامہ اقبال کے تحقیقی مقالہ کی تلاش میں بھی بہت سرگرداں رہے ہیں۔ یہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے انکشاف کیا کہ علامہ اقبال کے تحقیقی مقالے کا اصل نسخہ میونخ یونیورسٹی سے بھارت پہنچایا جا چکا ہے۔ اس زمانے میں جناب منیر احمد شیخ جرمنی میں ہمارے پریس اتاشی تھے۔ انھوں نے ایک مدلل تردیدی مضمون لکھ کر اہل پاکستان کو مطمئن کرنے کی کوشش کی لیکن متاع گم گشتہ کا سراغ اب تک نہیں لگایا جا سکا۔ میونخ یونیورسٹی میں اب لوزاک کمپنی کا مطبوعہ نسخہ پڑا ہے اور اس کے لائبریری کارڈ میں اس بات کا اندراج موجود ہے کہ نسخہ ہندوستان کے حوالے کیا جا چکا ہے۔ یہ نسخہ تو پوری قوم کے ہاتھ نہیں آیا۔ ڈاکٹر درانی کے ہاتھ کیسے لگتا۔ درانی صاحب نے ماربرگ یونیورسٹی سے اسی مقالے کا ایک قدیم نسخہ ڈھونڈ نکالا جو لوزاک والے نسخے سے زیادہ مواد و معلومات کا حامل ہے۔ اس سے گم گشتہ نسخہ کی کسی حد تک تلافی ہو گئی ہے۔ ڈاکٹر درانی کا سب سے بڑا، سب سے عظیم اور سب سے شاندار کارنامہ اقبال کے اس تحقیقی مقالے کی دریافت ہے جو انھوں نے کیمبرج میں داخل کیا تھا اور ۹۵ سال تک اہل علم کی آنکھوں سے اوجھل رہا۔ یہی مقالہ کچھ ترامیم کے بعد اقبال نے میونخ یونیورسٹی میں ڈاکٹریٹ کے لیے داخل کیا۔

ڈاکٹر درانی بنیادی طور پر ایک سائنسدان ہیں اس لیے ان کی تحقیق میں بھی سائنٹیفک انداز پایا جاتا ہے وہ تسلیم شدہ باتوں کو بلا سوچے سمجھے قبول نہیں کرتے۔ علامہ کی تاریخ پیدائش ہی کا مسئلہ لیجیے یہاں قومی سطح پر علامہ کی تاریخ ولادت ۹ نومبر ۱۸۷۷ء متعین کر دی گئی ہے اور یہ بات درانی صاحب کے علم میں بھی ہے۔ اس کے باوجود انھوں نے اس مسئلے پر اپنی تحقیق ترک نہیں کی اور انھیں اصرار ہے کہ علامہ کی ولادت ۱۸۷۶ء میں ہوئی۔ ایک سائنسدان کی طرح وہ جزئیات پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ انھوں نے کئی جگہوں کے اختلاف تک کا حوالہ دیا ہے۔ اتنی سی بات بھی ان کی نظر سے بچ نہیں سکی کہ علامہ اپنی کتابیں اپنے اساتذہ کو پہلے بھیجتے تھے اور احباب کو بعد میں۔ اس کا انکشاف ان پر کیمبرج میں موجود اقبال کی کتابوں پر درج تاریخوں کے تقابلی مطالعے سے ہوا۔

ان گذارشات کی روشنی میں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ "اقبال یورپ میں"، اقبالیات کے سرمائے میں صرف عددی اضافہ ہی نہیں ہے بلکہ ایک اہم اور گراں قدر اضافہ ہے اور اس میدان میں ڈاکٹر سعید اختر درانی قطعاً، اسم با مسمّیٰ یعنی سعید خوش بخت ثابت ہوئے ہیں جو کامیابیاں اور دریافتیں ان کے حصے آئی ہیں وہ کم لوگوں کو نصیب ہوتی ہیں کیونکہ

این سعادت بزور بازو نیست

رهی در سینهٔ انجم گشائی
ولی از خویشتن ناآشنائی
یکی بر خود گشا چون دانه چشمی
که از زیر زمین نخلی برآئی

مطالبِ اقبالؒ

مُصنّف: مقبول انور داؤدی

مُبصّر: تحسین فراقی

فقیرانِ حرم کے ہاتھ اقبال آ گیا کیونکر

میسر میر و سلطاں کو نہیں شاہینِ کافوری

نام کتاب ——— مطالب اقبال
مؤلف ——— مقبول انور داؤدی
ناشر ——— فیروز سنز لاہور
تبصرہ نگار ——— تحسین فراقی (شعبہ اردو اورینٹل کالج لاہور)

علامہ اقبال ہمارے واحد شاعر ہیں جو شاعری کے امام اعظم ہونے کے ساتھ ساتھ فلسفہ و فکر میں بھی یکتا ہیں۔ ان کے یہاں شعر اور فکر گھل مل کر جزو بے دگر بن گئے ہیں۔ اردو اور فارسی کے محض چند شاعر ہی موضوعات کے تنوع اور فکریات کی گہرائی کے باب میں علامہ کے حریف ہیں۔ بڑھ یہ ہے میں نے علوم شرق و غرب، علامہ کا بیان محض ہی نہیں، ان کی شعری اور نثری تصنیفات اس کا زندہ اور جیتا جاگتا ثبوت ہیں۔ تاریخ، فلسفہ، منطق، علم کلام، تصوف، سیاسیات، مذہبیات، شعر، عالمی ادب اور فنون لطیفہ کے افق تا افق پھیلے منظر نامے کے عمیق اور لطیف حوالے علامہ کے ذخیرۂ شعر و ادب میں پائے جاتے ہیں۔ ان حوالوں کی تفہیم اتنی آسان نہیں اسی لیے اقبالیات میں شارحین اقبال کا ایک مستقل گروہ وجود میں آیا۔ ان شارحین میں سے بعض نے تو علامہ کے کلام کی شرحیں لکھی ہیں اور بعض نے علامہ کے شعری و نثری آثار میں (خصوصاً شاعری) میں پائی جانے والی تلمیحات، رجال، اور مقامات وغیرہ کے مشرح فرہنگ مرتب کیے ہیں۔ شارحین کے اس موخر الذکر مختصر گروہ میں صرف چار افراد کے نام سامنے آتے ہیں۔ یعنی سید عابد علی عابد مؤلف "تلمیحات اقبال"، اکبر حسین قریشی مؤلف تلمیحات و اشارات اقبال، نسیم امروہوی مؤلف فرہنگ اقبال اور زیر نظر کتاب "مطالب اقبال" کے مؤلف جناب مقبول انور داؤدی۔

"تلمیحات اقبال" جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اپنے موضوع کے اعتبار سے محدود تصنیف تھی لیکن اس کے باوجود سید عابد علی عابد نے مستند ماخذ سے استفادہ کر کے علامہ کے شعری سرمائے میں پائے جانے والے رجال، تاریخی مقامات، عمارات، کتب قدیمہ، سیاسی و روحانی واقعات و واردات اور قرآنی آیات و آثار کی مستند اور مفصل تشریحات درج کیں۔ تقریباً ساڑھے آٹھ سو صفحات پر مشتمل یہ کتاب آج بھی اپنی چند کمیوں اور کوتاہیوں سے قطع نظر بہت حد تک مفید ہے۔

۱۹۸۴ء کے آس پاس میں شائع ہونے والی "فرہنگ اقبال" اس ضمن میں دوسری ضخیم کتاب تھی لیکن اپنے مواد

معانی کے اعتبار سے یہ کتاب مایوس کن ثابت ہوئی کیونکہ فرہنگ کے نام پر جہاں اس میں پہاڑ، گلہری، ندی اور چوہا جیسے "معلق" الفاظ کے "مطالب" درج کیے گئے تھے وہیں بعض الفاظ و اصطلاحات کے مخصوص اور مفید مطلب معانی درج کرنے اور گویا علامہ کے کلام میں اپنے مطالب ڈالنے کی کوشش بھی کی گئی تھی جیسے مثلاً "حقیقت منتظر" وغیرہ کے معانی جو مولف کی مخصوص فکر کے مظہر تھے۔ پھر غلط اور ناقص معانی کی بھی اس فرہنگ میں کمی نہ تھی۔

۱۹۸۴ء ہی میں اقبال کی فرہنگ و تلمیحات پر مبنی چوتھی اور زیر نظر کتاب "مطالب اقبال" شائع ہوئی جسے معروف ادیب مقبول انور داؤدی صاحب نے مرتب کیا ہے اور فیروز سنز جیسے معتبر ادارے نے شائع کیا ہے۔ دو سو اسی صفحات پر مشتمل دو کالمی کتابت کی حامل بڑے سائز کی اس کتاب میں مؤلف نے حروف تہجی کے اعتبار سے علامہ کے کلام میں مستعمل جغرافیائی، تاریخی، منطقی، فلسفیانہ، دینی، مذہبی اور قرآنی آثار و آیات، شخصیات، کتب، الفاظ، تراکیب، اصطلاحات اور مشکل اور پیچیدہ مقامات کی اجمالی تشریحات درج کی ہیں۔ کتاب کی تالیف میں انہوں نے عابد علی عابد کی "تلمیحات اقبال" سے بھی استفادہ کیا ہے۔ اس کتاب میں بعض ایسے الفاظ و اصطلاحات بھی ملتے ہیں جنہیں عابد علی عابد نظر انداز کر گئے تھے۔ نیز یہ "فرہنگ اقبال" کے برعکس حشو و زواید سے پاک ہے۔

داؤدی صاحب کی زیر نظر تالیف اس اعتبار سے تو اطمینان بخش ہے کہ اس کا رُخ درست ہے اور مؤلف نے اقبال کے یہاں ذاتی اور مخصوص معانی تلاش کرنے کی سعی نہیں فرمائی بلکہ اقبال کی مرکزی فکریات کے مطابق تشریح طلب مقامات کی وضاحت کر دی ہے اور غیر جانبدارانہ طرزِ عمل اختیار کیا ہے جو ایک لغت نویس یا مطالب نگار کے لیے لازمی ضروری ہے لیکن اس اعتراف کے ساتھ اس امر کا اظہار بھی ضروری ہے۔ ایسی کتاب کی تالیف کے لیے جس وسیع مطالعے اور اقبالیات پر جس عمیق نظر کی ضرورت تھی، مؤلف کی زیر نظر تصنیف اس کا ثبوت فراہم کرنے سے عاجز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مؤلف نے اس کتاب میں جگہ جگہ ٹھوکریں کھائیں ہیں۔ اس میں بہت سے ایسے مطالب، معانی، تشریحات، اشعار (حتیٰ کہ بعض آیاتِ قرآنی تک) وغیرہ ملتے ہیں جو یا تو غلط ہیں یا ناقص اور نامکمل تشریحات پر مشتمل ہیں۔ پھر اس کتاب میں بعض غلط مسلّمات بھی راہ پا گئے ہیں۔ بعض جگہ جہاں اضافتیں ضروری تھیں، اضافتیں موجود نہیں اور جہاں اضافتیں مطلوب نہیں وہاں بے محل اضافتوں عصیا معانی خبط کر دیئے گئے یا بعض شعر بے وزن ہو گئے ہیں۔ پھر بعض الفاظ اور اصطلاحات ایسی بھی ہیں جو اس لغت میں ایک سے زیادہ بار مختلف صفحات پر مترادفات کی صورت میں درج کی گئی ہیں مثلاً آیہ "فَاَصۡبَحۡتُمۡ" جو کتاب کے صفحہ ۱۵ کے علاوہ ف کی پٹی میں ص ۱۷۸ پر بھی درج ہے یا مثلاً ص ۲۰۷ پر گل رعنا اور گل دو رو مختلف کالموں میں درج ہیں لیکن مصنف نے لغت کے مسلّمہ اصول کے علی الرغم ایسی کسی بھی جگہ کراس ریفرنسز کا اہتمام نہیں کیا۔ علاوہ ازیں ایسی کتب جس صحت اعراب اور صحت کتابت کا تقاضا کرتی ہیں اس سے کاملاً صرفِ نظر کیا گیا ہے۔ مزید مطالعے کے لیے کتبِ متعلقہ کا عدم شمول اس کتاب کی ایک اور کوتاہی ہے۔ مقبول انور داؤدی صاحب کے پیشرو سید عابد علی عابد

نے اس کا اہتمام "تلمیحاتِ اقبال" میں کیا تھا۔

ذیل میں ہم سب سے پہلے ان الفاظ و اصطلاحات اور تلمیحات و حوالہ جات کو لیتے ہیں جن کے معانی و مفاہیم غلط درج کیے گئے ہیں:

(۱) ۔ زیرِ نظر کتاب کے صفحہ ۵ پر مؤلف نے علامہ کی ایک "ترکیب" "آئینہ گفتار زنگ" درج کی ہے اور اس کا ترجمہ لکھا ہے: "بات چیت کرنے کا شیشہ دھندلا جاتا ہے یعنی اس موضوع پر بحث نہیں ہو سکتی"۔ چونکہ مؤلف نے یہ ترکیب درج کرتے وقت اقبال کے "ساقی نامہ" کا شعر:

حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ
حقیقت ہے آئینہ، گفتار زنگ

ذہن میں نہ رکھا اور اگر رکھا تو دوسرے مصرعے کے پہلے دو لفظوں کو نظر انداز کرتے ہوئے آئینہ کو گفتار زنگ کے ساتھ ترکیب دے دیا۔ اس لیے شعر کا صحیح مفہوم خبط ہو گیا حالانکہ اقبال کا مقصود یہ ہے کہ بعض علوی اور اعلیٰ حقائق ایسے ہوتے ہیں جن کے لیے الفاظ کفایت نہیں کرتے اور وہ اُس آئینہ کی طرح ہوتے ہیں جو گفتار کا تحمل نہیں کر سکتے اور دھندلا جاتے ہیں۔

(۲) ــــــ "افسانۂ دنبالۂ محمل" کی تشریح کرتے ہوئے فاضل مصنف نے صفحہ ۲ پر صرف اس قدر لکھا ہے "کارواں کی چھوڑی ہوئی گرد کی لکیر کی کہانی۔ گزرے وقتوں کی کہانی" یہ تشریح صریحاً غلط ہے۔ پہلے علامہ کا وہ شعر دیکھیے جس میں یہ تلمیح استعمال ہوئی ہے:

کہیں اُس عالمِ بے رنگ و بو میں بھی طلب میری
وہی افسانۂ دنبالۂ محمل نہ بن جائے

اقبال کے اس شعر کے پس منظر میں دراصل یہ مشہور فارسی شعر بول رہا ہے:

رفتم کہ خار از پاکشم، محمل نہاں شد از نظر
یک لحظہ غافل گشتم و صد سالہ راہم دُور شد

ان ہر دو اشعار میں دراصل مجنوں سے پیش آنے والے اس حادثے کا ذکر کیا گیا ہے کہ محملِ لیلےٰ کے پیچھے پابرہنہ بھاگتے بھاگتے جب اس کے پاؤں میں کانٹا چبھا اور اس نے اس کانٹے کو نکالنے کے لیے ذرا بھر کو توقف کیا تو اسی اثنا میں لیلیٰ کا کجاوہ اس کی نظر سے اوجھل ہو گیا اور وہ صحرائے بسیط میں بھٹکنے اور ٹھوکریں کھانے پر مجبور ہو گیا۔ اب قائل (اقبال) کو اندیشہ ہے کہ کہیں دوسری دنیا میں بھی ایک لمحے کی غفلت کے نتیجے میں اپنے محبوب کی زیارت (یا وصال) (رویت باری) سے محروم نہ ہو جاؤں۔

(۳) ــــــ صفحہ ۴ پر مؤلف نے بُراق کے لفظ کے جہان "بجلی سے زیادہ تیز" وغیرہ معانی لکھے ہیں وہیں اس کے

معانی "وہ آسمانی گھوڑا یا جانور جس پر سوار ہو کر پیغمبر اسلام معراج کے لیے تشریف لے گئے تھے" یہی لکھے ہیں حالانکہ اس آسمانی گھوڑے کے لیے لفظ بُراق (بغیر تشدید) استعمال ہوتا ہے۔ اور یہ الگ لغت ہے۔ پھر خود بَرّاق (بہ تشدید را) میں ب بالفتح ہے بالضمہ نہیں۔

(۴) ——— ص۹۸ پر مؤلف نے ایک فارسی شعر کا جسے اقبال نے تضمین کیا تھا اور جو یہ ہے:

خور بوئے چنیں جہاں تواں بُرد
کابلیس بماند و بوالبشر مُرد

کا ترجمہ کرتے ہوئے لکھا ہے: "جہاں کی بُو وہ اس طرح لے گیا کہ ابلیس (شیطان) تو زندہ رہا مگر انسان مر گیا۔" اوّل تو مؤلف نے یہ بتانے کی زحمت نہیں کی کہ درج کردہ شعر کس کا ہے اور دوسرے "بوئے بردن" کے محاورے کے معانی سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے شعر کا ترجمہ غلط کر دیا۔ مؤلف نے جو شعر درج کیا ہے وہ اصل میں خاقانی شیروانی کی مثنوی تحفۃ العراقین سے لیا گیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی اصلیت کا پتہ تو اسی سے چل جاتا ہے کہ اس کی آب و ہوا ابلیس کو تو راس آ گئی لیکن بیچارے آدم کو خوش نہ آ سکی۔ اصل میں "بوئے بردن" کا معنی ہے اصلیت اور حقیقت کو پا جانا۔ مؤلف نے اگر ایک نظر علامہ کے مجموعہ مکاتیب "اقبال نامہ" جلد اوّل ہی پر ڈالی ہوتی تو اس کے صفحہ ۴۴ پر عرشی امرتسری کے نام اقبال کے خط میں اس کی وضاحت مل جاتی۔ پھر "تواں برد" کا ترجمہ "وہ اس طرح لے گیا" کرنا بتا رہا ہے کہ مؤلف کی فارسی قواعد سے واقفیت بھی واجبی ہے۔

(۵) ——— ص۱۰۶ پر مؤلف نے ایک اور فارسی شعر:

دل اگر می داشت وسعت بے نشاں بود ایں چمن
رنگ مے بیروں نشست از بسکہ مینا تنگ بود

درج کر کے اس کا ترجمہ یہ لکھا ہے:

"دل اگر رکھتا ہے تو اس باغ کی وسعتیں لامحدود ہیں چونکہ صراحی تنگ تھی اس لیے شراب کا رنگ صراحی کے باہر چھلکنے لگا۔" حالانکہ شعر کا اصل مفہوم یہ ہے کہ اگر دل میں وسعت ہوتی تو یہ رنگ و بو سے بھری پڑی کائنات اس کے اندر سما جاتی لیکن چونکہ دل کی مینا از حد تنگ تھی اس لیے رنگ مے باہر چھلک گیا۔ گویا میرزا بیدل بتانا یہ چاہتے ہیں کہ وسعت قلب نصیب ہو تو خود اس کے اندر ایک عالم کبیر نظر آ سکتا ہے۔

(۶) ——— ص۱۱۱ پر مؤلف نے "ذوقِ خراش" کا معنی لکھا ہے: "رگڑ لگ جانے کا مزہ، خارش کرنے کا لطف" اب اہل نظر ضرب کلیم کے ص۹۲ پر موجود نظم "مدرسہ" کا یہ شعر دیکھ لیں اور خود اندازہ لگا لیں کہ مؤلف نے "ذوقِ خراش" کا کم از کم دوسرا مفہوم کس قدر مضحکہ خیز بیان کیا ہے:

ے دل لرزتا ہے حریفانہ کشاکش سے ترا
زندگی موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوقِ خراش

(۷) ـــــ صـ۹۱ پر مرتب نے جلال الدین رومی کے حالات کے ذکر میں ان کے والد کا نام برہان الدین لکھا ہے حالانکہ ان کا صحیح نام بہاء الدین ولد تھا۔ اسی صفحے پر رہرو کا ایک معنی وہ مردِ عارف بتایا گیا ہے جو سلوک کی تمام منزلیں طے کرنے کے بعد فنا فی اللہ کے مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ اب واقعہ یہ ہے مقام فنا فی اللہ جیسا کہ سید ذوقی شاہ نے "سرِّ دلبراں" میں لکھا ہے دراصل مقام احدیت ہے ذکر عین الیقین کا مقام وحدت۔ فنا فی اللہ تو اصل میں ثمرۂ حق الیقین ہے ذکر ثمرۂ عین الیقین جیسا کہ داوُدی صاحب کا خیال ہے۔

(۸) ـــــ صـ۱۲۲ میں "زروان" کی تشریح کرتے ہوئے مؤلف لکھتے ہیں: ساسانی عہد کے اکثر اشراف اس کے قائل تھے کہ زرتشت نے اہورا، مزدا اور اہرمن کا جو ذکر کیا ہے ان سے بھی بلند تر ایک حقیقت ہے اور وہ ہے زرواں جوان تینوں کا باپ ہے یا ان کا پیدا کرنے والا ہے۔" اسی طرح کتاب کے صـ۲۵۶ پر بھی لکھا ہے کہ "زرتشت کے ہاں بھی اہرمن، یزدان اور اہورامزدا کی تثلیث موجود ہے۔"

گویا ایک جگہ تو مؤلف نے اہورامزدا اور اہرمن کو تین ذاتیں لکھا ہے اور دوسری جگہ اہرمن، یزدان اور اہورامزدا کو تثلیث کے روپ میں دیکھا ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اہورامزدا دو الگ الگ ذاتوں کا نہیں ایک ہی ذات کا نام ہے۔ زرتشتی تثلیث کے نہیں ثنویت کے قائل تھے اور اہورامزدا کو نیکی کا اور اہرمن کو بدی کا نمائندہ قرار دیتے تھے اہورامزدا مرکب لفظ ہے۔ اہورا کے معنی "خداوند روح وحیات" کے ہیں اور "مزدا" اس کی صفت ہے۔ کلمہ مزدا مہ (بزرگ) اور زدا (دانائے مطلق) سے مرکب ہے۔ زرتشتیوں کی اصطلاح میں اہورامزدا ایسی ہستی ہے جو ظاہری صورت نہیں رکھتی اور دانائے مطلق ہے۔ ڈاکٹر جعفر سجادی "فرہنگِ معارفِ اسلامی" جلد دوم میں ثنویت کے تحت جو لکھتے ہیں اس کا ایک اقتباس یہ ہے: "این مذہب در طے تاریخ چہ در عقائد دینی وچہ در نظراتِ فلسفی بصور تہائے گوناگوں جلوہ گر شدہ است چنانکہ میدانیم حکماء فرس قدیم بر اصل عقائد مذہبی قائل بدو اصل بودند کہ یکی را بنام نور و دیگرے را ظلمت نامیدہ اند وگاہ از آں دو تعبیر بخیر و شر و دیگر بار با اہورامزدا و اہرمن و زمانی با سامی و نامہائی دیگر شدہ است۔" (صـ۱۹۱)

(۹) ـــــ صـ۲۴۱ پر سنائی کے حالات بیان کرتے ہوئے آخر میں لکھتے ہیں کہ "مولانا روم کو بھی اس کا اعتراف ہے کہ انھوں نے سنائی اور عطار کے کلام سے استفادہ کیا ہے۔" ہمارے خیال میں داوُدی صاحب کا اشارہ اس مشہور شعر کی طرف ہے:

ے عطار روح بود و سنائی دو چشم او ما از پئے سنائی و عطار آمدیم

اس شعر کا انتساب اگرچہ اکثر لوگوں نے رومی سے کیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ شعر رومی کا نہیں بلکہ ان کے بیٹے سلطان ولد کا ہے اور ان کی مطبوعہ کلیات میں موجود ہے۔

(۱۰) ـــــــ صفحہ ۱۲۳ ہی پر "سنجیدنِ پر" کا مفہوم یہ لکھا گیا ہے: "پرندوں کا پر جھاڑنا جب یہ پر جھڑ جاتے ہیں تو نئے پر نکل آتے ہیں"۔ اصل میں اقبال کے یہاں یہ ترکیب ان کی مشہور نظم "والدہ مرحومہ کی یاد میں" کے ایک شعر میں استعمال کی گئی:

ع خوگرِ پرواز کو پرواز میں ڈر کچھ نہیں

موت اس گلشن میں جز سنجیدنِ پر کچھ نہیں

ظاہر ہے کہ اقبال بتانا یہ چاہتے ہیں کہ موت کی حقیقت بس ایسی ہی ہے جیسے پرندہ پر تولتا ہے اور پر تولنے میں وہ کسی قسم کا خوف یا حجاب محسوس نہیں کرتا۔ مؤلف نے جو اس کا مفہوم "پر جھاڑنا" یعنی "پروں کا جھاڑنا" لکھا ہے یہ درست نہیں، یہی مؤلف انہوں نے کتاب کے صفحہ ۴۲ پر دہرایا ہے حالانکہ فارسی میں سنجیدن کا معنی ہے:

"چیزے را با چیزے دیگر مقایسہ کردن، برابر کردن، اندازہ گرفتن" فرہنگ عمید صفحہ ۶۲۵۔

(۱۱) ـــــــ مؤلف نے صفحہ ۱۴۸ پر شعُوب کا واحد شعیب لکھا ہے جبکہ صحیح واحد شعب ہے۔

(۱۲) ـــــــ صفحہ ۱۶۹ پر "طوافِ شعلہ ام" کا ترجمہ کیا گیا ہے: "اپنے ہی شعلے یعنی لو کا طواف یعنی اپنے ہی گرد گھومنا"۔ یہ ٹکڑا اصل میں اقبال کی مشہور نظم "شمع و شاعر" کے ایک مصرع میں یوں مستعمل ہے:

ع در طوافِ شعلہ ام بالے نہ زد پروانہ

اور اس کا ترجمہ یہ ہے کہ میرے شعلے کے گرد کسی پروانے کو طواف کرنے کی توفیق نہ ہوتی۔ مصنف کا ترجمہ صریحاً غلط ہے۔

(۱۳) ـــــــ صفحہ ۱۷۰ پر مؤلف نے ع کی پٹی میں دو لفظ بطور ترکیب اس طرح درج کیے ہیں: "علمِ نخیل" اور ان کا ترجمہ کیا ہے: "کھجور کے درختوں کا علم" جو درست نہیں۔ یہ لفظ اصل میں اقبال کے اس شعر سے ماخوذ ہیں:

ع تیری نظر میں ہیں تمام میرے گزشتہ روز و شب

مجھ کو خبر نہ تھی کہ ہے علم، نخیلِ بے رطب

گویا اصل ترکیب "علم نخیل" نہیں بلکہ "نخیلِ بے رطب" ہے۔ اقبال دراصل علم مجرد محض یا "علم غیر نافع" کو ایسے درخت قرار دے رہے ہیں جن پر پھل نہیں آتا۔

(۱۴) ـــــــ صفحہ ۱۷۲ پر "عنتری" کا لفظ درج کیا گیا ہے اور اس کی تشریح یوں کی گئی ہے: "ایک یہودی پہلوان اور جنگجو جسے حضرت علیؓ نے جنگِ خیبر میں قتل کیا"۔

واقعہ یہ ہے کہ یہودی پہلوان کا نام عنتری نہیں عنتر تھا۔ عنتر سے ملحق ی تو یائے نسبتی ہے۔ اور عنتری حق

کی مخالفت کی ایک علامت ٹھہرتی ہے جیسا کہ بانگِ درا کے اس شعر سے ظاہر ہے:

دستیزہ گاہِ جہاں نئی نہ حریفِ پنجہ فگن نئے

وہی فطرتِ اسد اللّٰہی، وہی مرحبی، وہی عنتری

(۱۵) ـــــ صد۲۷ا پر مؤلف نے مرزا اسد اللہ غالب کی تاریخ پیدائش وفات ۱۷۹۶ - ۱۸۲۸ درج کی ہے صحیح تاریخ ۱۷۹۷ء - ۱۸۶۹ء ہے۔

(۱۶) ـــــ صد۱۹۱ا پر مؤلف نے "کاس الکرام" کا معنی لکھا ہے "بخشش کا پیالہ" حالانکہ اس کا اصل معنی ہے: "سخی لوگوں کا پیالہ" کیونکہ کرام اصل میں "کریم" کی جمع ہے اور اس کا مفہوم سخی یا بخشش کرنے والا ہے۔ عربی کا مشہور شعر جس کا حوالہ مؤلف کو دینا چاہیئے تھا اور جس سے اقبال نے کاس الکرام کی ترکیب مستعار لی ہے یہ ہے:

شَرِبْنَا وَصَبَبْنَا عَلَى الْاَرْضِ جُرْعَۃً

وَلِلْاَرْضِ مِنْ کَاسِ الْکِرَامِ نَصِیْبٌ

(۱۷) ـــــ صد۲۰۶ پر "گَزَد" کا معنی "کاٹ اور کاٹا ہوا" دیا گیا ہے۔ صحیح معنی "کاٹتا ہے یا کاٹے گا" ہے کیونکہ مضارع حال و مستقبل دونوں کے معانی دیتا ہے (موقع و محل کے مطابق)

(۱۸) ـــــ صد۲۱۶ پر "متاعِ غرور" کا مفہوم "غرور و تکبر کا سرمایہ" بتایا گیا ہے حالانکہ اس کا مفہوم ہے "دھوکے کی پونجی" یہ ترکیب اقبال نے ضربِ کلیم کی نظم "لا الٰہ الا اللہ" میں برتی ہے:

کیا ہے تو نے متاعِ غرور کا سودا

فریبِ سود و زیاں لا الٰہ الا اللہ

ظاہر ہے یہ ترکیب سورۃ الحدید کی درج ذیل آیت سے ماخوذ ہے: وَمَا الْحَیٰوۃُ الدُّنْیَا اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ ۵۷ : ۲۰ یعنی دنیا کی زندگی سوائے ایک جاتے فریب کے کچھ نہیں۔

(۱۹) ـــــ صد۲۳۲ پر "مشتری" کی وضاحت میں اور باتوں کے علاوہ لکھا گیا ہے "اگر مشتری اور زحل ایک برج میں جمع ہو جائیں تو اس ساعت میں پیدا ہونے والا بچہ بڑا صاحبِ نصیب ہوتا ہے۔ اسے قرآن السعدین کہا جاتا ہے"۔ اول تو دو سعد ستاروں کے ایک برج میں جمع ہونے کو قران السعدین (نہ کہ قرآن السعدین) کہتے ہیں نہ کہ اس بچے کو جو اس اجتماع کے موقع پر پیدا ہوتا ہے۔ دوسری اور اہم بات یہ ہے کہ زحل اہل تنجیم کی نگاہ میں سعد نہیں بلکہ نحس مانا گیا ہے۔ اگر مثلاً زہرہ و مشتری کا قران ایک برج میں ہو تو اسے قرانُ السعدین کہا جائے گا اور اگر مریخ و زحل کا قران ایک برج میں ہو تو چونکہ یہ دونوں نحس ستارے ہیں اس لیے یہ قرانُ النحسین ہوگا۔

(۲۰) ـــــ مؤلف نے صد۲۵۱ پر "ورزیدہ" کا مطلب "اختیار کیا گیا" لکھا ہے۔ صحیح ترجمہ "اختیار کیا" ہے،

کیونکہ "وزرید" کلمہ معروف ہے، کلمہ مجہول نہیں۔

یہاں تک تو معاملہ ان الفاظ و اصطلاحات کے معانی کا تھا جو صریحاً غلط تھے۔ اب چند ایسی مثالیں درج کی جاتی ہیں جہاں مفہوم جزواً تو درست ہے لیکن کلّی طور پر نہیں۔ بعض جگہ الفاظ مزید تشریح کے طالب تھے لیکن مؤلف ان سے سرسری گزر گئے ہیں۔

(۱) ——— مؤلف نے کتاب کے صہ۳۶ پر انفس و آفاق کے معانی میں صرف یہی لکھا ہے: "انسان اور کائنات"۔ یہ معانی محض جزواً درست ہیں۔ دراصل نفسِ انسانی مع اپنے ظاہر و باطن کے انفس کہلاتا ہے جبکہ کائنات میں از قسم ظاہر و باطن جو کچھ بھی ہے اسے آفاق کا نام دیتے ہیں۔

(۲) ——— "ترکِ شیرازی" کی وضاحت کے طور پر مؤلف نے صہ۶۳ پر لکھا ہے: "شیراز کا محبوب۔ محبوب، معشوق، شیراز ایران کا ایک خوبصورت شہر ہے جہاں سعدی اور حافظ ایسے لوگ پیدا ہوئے"۔ حقیقت یہ ہے اس تشریح سے اقبال کے مخصوص مفہوم کی تفہیم میں کوئی مدد نہیں ملتی، کیونکہ اقبال نے یہ ترکیب طلوعِ اسلام (بانگِ درا) کے درج ذیل شعر میں ایک مخصوص شخصیت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے برتی ہے اور وہ شخصیت عصمت پاشا (یا پھر وسیع تر لفظوں میں خود کمال اتا ترک) کی ہے جس کی قیادت میں ترکی نے یونانیوں کے خلاف کامیابیاں حاصل کیں اور سمرنا، مشرقی یونان اور ادرنہ پر قبضہ کیا۔ شعر یہ ہے:

ع ربود آں ترکِ شیرازی دلِ تبریز و کابل را
صبا کرتی ہے بوئے گل سے اپنا ہم سفر پیدا

(۳) ——— سومناتی کی تشریح میں مؤلف نے صہ۱۳۳ پر صرف اس قدر لکھا ہے: "سومنات سے تعلق رکھنے والا۔ ہندو" اور یہ قطعاً نہیں بتایا کہ یہاں اقبال کا اشارہ خاص اپنی طرف ہے اور کیوں ہے۔ اقبال کا تعلق برہمنوں کی سپرو گوت سے تھا اور ان کے آباؤ اجداد نے کشمیر کے حاکم زین العابدین کے عہد میں اسلام قبول کیا تھا۔ ضربِ کلیم کی نظم "ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام" میں اقبال نے اپنے بارے میں لکھا ہے:

ع میں اصل کا خاص سومناتی آبا مرے لاتی و مناتی

(۴) ——— "سیمرغ" جیسے علامتی پرندے کی وضاحت کے لیے صہ۱۴۰ پر صرف اس قدر لکھنے پر اکتفا کیا گیا ہے "ایک مشہور پرندہ کا نام۔ عنقا کو بھی کہتے ہیں"۔ تصوف اور مسلم معرفت میں اس پرندے کی جو علامتی اور ایمائی حیثیت ہے اس کو مؤلف نے چھوا بھی نہیں۔

(۵) ——— کوہ دماوند کی شرح میں مولف نے صہ۲۰۳ پر محض اتنا لکھنے ہی کو کافی سمجھا ہے: "ایران کا ایک پہاڑ"۔ اور یہ نہیں بتایا کہ اس پہاڑ کا محل وقوع، اس کی بلندی اور اس کے آب و ہوائی اور نباتاتی و حیوانی خصائص کیا ہیں۔ ویسے

یہ سہل انگاری ہمارے واؤدی صاحب کو اپنے پیشروؤں سے ورثے میں ملی ہے جو بعض مخصوص عمارتوں، لباسوں، دریاؤں، پہاڑوں، بچھوؤں، مچھلیوں، سازوں، اوزاروں، امراض اور دیگر الفاظ و اصطلاحات کی تشریح میں محض "ایک قسم کا ساز"، "ایک قسم کا جوتا"، "پاکستان کا ایک دریا"، قسم کی وضاحتوں سے اپنے فرض سے "بخوبی" عہدہ برآ ہو جاتے ہیں۔

(۶) ـــــــ صہ ۲۲ پر محمود غزنوی کے حالات اور کارنامے اجمالاً بیان کرنے کے بعد مؤلف نے اقبال کے افغانستان جانے اور محمود کے مزار پر حاضر ہونے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "یہ دیکھ کر ان کو بڑا دکھ ہوا کہ دنیا کا یہ عظیم الشان شہر اب ایک قصبہ بن کر رہ گیا ہے"۔ اور یہ ہرگز نہیں بتایا کہ وہ عظیم الشان شہر کون سا ہے۔ مؤلف نے مزار محمود اور اس پر اقبال کی حاضری کا تو ذکر کر دیا لیکن مقام مزار (غزنین) کا ذکر نہیں کیا۔

(۷) ـــــــ "مرغزار ختن" کی وضاحت میں مؤلف نے صہ ۲۲۴ پر محض اس قدر لکھا ہے: "ختن کا سبزہ زار جہاں کے ہرن بہت مشہور ہیں"۔ اور یہ نہیں بتایا کہ ختن کا قریہ کس ملک میں واقع ہے اور اس کا محل وقوع اور موجودہ جغرافیائی صورتحال کیا ہے۔

(۸) ـــــــ صہ ۲۳۴ پر "ملک یمین" کی معروف اصطلاح کی شرح میں لکھا ہے: "اپنے ہاتھ سے کمائی ہوئی دولت۔ پاک دولت"۔ حالانکہ اس کا اصل اور صحیح مفہوم ہے غلام یا لونڈی" جیسا کہ رسول اکرمؐ نے اپنی وصیت میں ارشاد فرمایا تھا: "الصلوٰۃ وما ملکت ایمانکم" علاوہ ازیں جو شے بھی تصرف میں ہو اس کے لیے ملک یمین کا لفظ استعمال ہوتا ہے جیسا کہ عربی میں کہا جاتا ہے ھذا ملک یمینی (میں اس کا مالک ہوں)

(۹) ـــــــ "نخ" کی وضاحت میں مرتب نے لکھا ہے "ریشم کا سوت یا دھاگا۔ کچا ریشم (۲) کا پچ کی چوڑی"۔ یہ درست ہے کہ نخ ریشم یا سوت کے دھاگے کو کہتے ہیں مگر محض اس دھاگے کو جو باریک اور نفیس ہو۔

(۱۰) ـــــــ "نیلوفر" کی تشریح میں مؤلف کا صہ ۲۵۴ پر صرف اس قدر لکھ دینا کہ "کنول کا پھول جو پانی میں ہوتا ہے"۔ قطعاً ناکافی ہے۔ اصل میں نیلوفر ایک ایسی بیل ہے جو کسی شاخ یا بانس وغیرہ سے لپٹ کر اوپر کو بڑھتی چلی جاتی ہے اور اور اس پر سرخی مائل سیاہ پھول لگتے ہیں اس کو نیلوپر یا نیلوپل بھی کہتے ہیں۔ مصنف جس نیلوفر کو کنول کا پھول کہہ رہے ہیں اس کے ساتھ عموماً آبی کا لاحقہ ہوتا ہے۔ یعنی نیلوفر آبی۔ وہ نیلوفر جو بیل کی شکل میں ہوتا ہے نیلوفر مہتابی کہلاتا ہے۔

(۱۱) ـــــــ "ہرات" کی وضاحت میں مؤلف نے اگرچہ صہ ۲۶ پر نو دس سطریں لکھی ہیں لیکن یہ ہرگز نہیں بتایا کہ یہ کس ملک میں ہے اور اس کا محل وقوع اور موجودہ جغرافیائی، تہذیبی یا تمدنی حالت کیا ہے۔

(۱۲) ـــــــ "ہیگل" کے احوال کے ضمن میں مؤلف نے صہ ۲۹۳ پر چند سطور لکھی ہیں اور صرف یہ کہہ کر گلو خلاصی کرا لی ہے کہ "ہیگل نے جدلیت کا نظریہ پیش کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے فلسفے میں مغزِ فکر بہت کم ہے"۔ مگر یہ بتانے اور سمجھانے کی کوشش نہیں کی کہ "جدلیت" ہے کیا اور یہ مارکس کی جدلیاتی مادیت سے کن معنوں میں قطعاً مختلف ہے۔

زیرِ نظر کتاب کا معاملہ محض الفاظ و اصطلاحات کے غلط یا ناکافی مطالب تک ہی محدود نہیں بلکہ اس میں متعدد کتب افراد اور مقامات وغیرہ کے نام بھی صحت کے ساتھ درج نہیں کیے گئے۔ کسی قدر تفصیل ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔

مؤلف نے کتاب کے ص۱۲ پر ابو العلا المعری کی ایک کتاب کا نام "لزومات" بتایا ہے۔ شاید اقبال کے تتبع میں جبکہ اس کا اصل نام "اللزومیات" ہے۔ اس کتاب میں معری نے شاعری کی شرائط اور قوافی سے بحث کی ہے اور وجود، تخلیق، نفس اور دین سے متعلق اپنی آرا پیش کی ہیں۔ اسی طرح ص۱۳ پر البیرونی کی ایک معروف کتاب کا نام "اسرار الباقیہ" لکھا ہے جبکہ درست نام "کتاب الآثار الباقیہ عن القرون الخالیہ" ہے۔

ص۲۴ پر مؤلف نے عرب کے ایک ممتاز شاعر کا ذکر کیا ہے جس کے بارے میں رسول اکرمؐ کا ارشاد تھا "امن لسانہٗ وکفر قلبہٗ"۔ مؤلف نے اس کا نام امیہ بن الصلت لکھا ہے جبکہ صحیح نام امیۃ بن ابی الصّلت ہے۔ اگلے صفحے پر مؤلف نے زمانۂ جاہلیہ کے مشہور شاعر عنترہ بن شداد عبسی کو انتار ابن شداد لکھا ہے جو قطعاً غلط ہے۔

ص۱۲۴ پر جوشش حیات کے مبلغ برگساں کو مؤلف نے "جرمنی کا مشہور فلاسفر" بتایا ہے جبکہ برگساں کا تعلق فرانس سے تھا۔ خود مؤلف نے اسی کتاب کے ص۵۴ پر پیرس میں اقبال اور برگساں کی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔

ص۱۳۴ پر مؤلف نے خواجہ چشتی اجمیری کو سنجری لکھا ہے۔ یہ درست ہے کہ انہیں عام طور پر پیر سنجری کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور خود اقبال نے بھی لکھا ہے: "مرقدِ او پیر سنجر را حرم"، لیکن بعض محققین مثلاً غلام رسول مہر کی رائے یہ ہے کہ خواجہ مغفور اس علاقے کے رہنے والے تھے جسے عرب سجستان کہتے تھے، وہاں کے باشندے سجزی (س-ج-ز-ی) کہلاتے تھے لوگوں نے غلطی سے سجزی کو سنجری پڑھ لیا اور یہی زبانوں پر چڑھ گیا۔

ص۱۹۶ پر مرتب نے عشرتِ امروز کے عنوان کے تحت اس طرزِ زندگی کے اولین داعی کا ذکر کرتے ہوئے اس کا نام ہیکورس لکھا ہے جبکہ صحیح نام اپی قورس یا اپیقورس Epicurus ہے۔ دو ہی صفحات بعد عطیہ فیضی کے ذکر میں اس کے شوہر کا نام فیضی رحمانی لکھا ہے جبکہ صحیح نام فیضی رحمین ہے۔ ص۲۰۷ پر مؤلف نے "فارس" کے تحت میں اس کے دو معانی "شہسوار" اور "ایران" درج کیے ہیں حالانکہ ایرانِ قدیم کو فارس نہیں بلکہ فارْس (را بہ سکون) کے ساتھ لکھا اور پڑھا جاتا ہے۔ مؤلف کو چاہیے تھا کہ وہ اسے الگ لغت کے طور پر درج کرتے۔

ص۲۱۳ پر اکبر الٰہ آبادی کے ذکر میں ان کی جائے پیدائش کو قصبہ آرہ لکھا گیا ہے۔ حالانکہ اکبر آرہ نہیں بارہ ضلع الٰہ آباد میں پیدا ہوئے۔ بعض محققوں نے اسے بارہ بھی لکھا ہے۔ تفصیل کے لیے خواجہ محمد زکریا کی کتاب اکبر الٰہ آبادی کا ص۱۵ ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

ص۲۱۴ پر لفظ لیلیٰ کے دو مفہوم بتائے گئے ہیں، یعنی رات اور قیس کی محبوبہ۔ حالانکہ رات کے مفہوم کا حامل لفظ لیلیٰ نہیں لیلہ ہے جیسے لیلۃ القدر۔ اس لفظ کو الگ لغت کے طور پر درج کیا جانا چاہیے تھا۔

ص۲۹۳ پر نپولین بوناپارٹ کے مقامِ نظر بندی کا نام سینٹ ہلینیا لکھا گیا ہے جبکہ درست نام سینٹ ہیلینا St. Helena ہے۔ اسی طرح ص۲۹۳ پر ہیگل کا ذکر کرتے ہوئے مؤلف نے اس کے جس یونیورسٹی سے بطور پروفیسر فلسفہ انسلاک کا ذکر کیا ہے اس کا نام جنیا بتایا ہے جبکہ صحیح نام جینا یونیورسٹی Gena University ہے۔

زیرِ نظر کتاب میں ایک بڑی کمی یہ ہے کہ اس میں بعض غلط مسلّمات راہ پا گئے ہیں۔ مثلاً ابوسعید ابوالخیر کے بارے میں اب یہ بات متحقق ہو چکی ہے جیسا کہ نکلسن اور یوسف سلیم چشتی وغیرہ کی رائے ہے کہ وہ خود شاعر نہیں تھے بلکہ دوران وعظ اساتذہ کے شعر پڑھتے تھے جو بعد میں ان کے نام منسوب ہو گئے۔ لیکن مؤلف نے عام روایت کے طور پر انہیں تصوف کی اصطلاحات متعین کرنے والا پہلا صوفی شاعر کہا ہے۔ یہی بات عابد علی عابد بھی کہہ چکے ہیں۔ مؤلف نے اس باب میں انھی کا تتبع کیا ہے (دیکھیے ص۲)

ص۳۲ پر مؤلف نے "الفقر فخری" کو حدیث کہا ہے۔ یہ درست ہے کہ عموماً اس مقولے کو حدیث ہی کے طور پر حوالہ دیا جاتا ہے لیکن یہ حدیث کسی مستند اور مسلّمہ مجموعے (مثلاً صحاح ستہ) میں نہیں ہے۔

ص۹۲ پر حافظ شیرازی کے ذکر میں مؤلف نے اس مشہور واقعے کا ذکر کیا ہے جس کے مطابق فتح شیراز کے بعد امیر تیمور نے حافظ سے پوچھا کہ جو ملک میں نے اس جانفشانی اور آتش خون ریزیوں سے فتح کیے ہیں تم انہیں ایک خالِ ہندو کے عوض دے ڈالنا چاہتے ہو۔ حافظ نے جواباً کہا حضور! انہی غلط بخشیوں نے تو اس حال کو پہنچا دیا ہے۔ یہ واقعہ اصلاً کبھی ظہور پذیر ہوا ہی نہیں کیونکہ حافظ ۱۳۸۸ء میں انتقال کر گئے تھے جبکہ تیمور نے شیراز ۱۳۹۲ء میں فتح کیا۔ خود اقبال کے ایک خط (اقبال نامہ جلد اول ص۴۲) میں اس واقعے کی تردید موجود ہے۔ علاوہ ازیں حافظ کے اہم انگریزی مترجم کلارک نے بھی اپنے ترجمے کے آغاز میں اس واقعے کی تاریخی طور پر تغلیط کی ہے۔ مؤلف نے محض ایک غیر مستند چلی ہوئی روایت کو آنکھ بند کر کے قبول کر لیا۔

کسی بھی شاعر سے متعلق فرہنگ میں بے وزن یا نامکمل اشعار کا اندراج ایک بہت بڑی ٹھوکر ہے۔ "مطالبِ اقبال" میں ایسے اشعار یا مصرعے دو درجن سے بھی متجاوز ہیں بلکہ ایک دو جگہ تو ایسا بھی ہوا ہے کہ کسی اور شاعر کا شعر اقبال کے سر منڈھ دیا گیا ہے۔ ذیل کی مثالیں ملاحظہ ہوں:

ص۳۰ پر علامہ اقبال کے ایک پورے مصرعے "اکرم او نزد حق اتقائے او کو تخری" ار "کے حذف کے ساتھ لکھا گیا ہے اور یوں یہ مصرعہ خارج از آہنگ ہو گیا۔

ص۵۳ پر اقبال کا ایک فارسی شعر یوں درج کیا گیا ہے:

تیشہ اگر بسنگ زدی ایں چہ مقامِ گفتگو ست
عشق بدوش مے کشد ایں ہمہ کوہسار را

اصل میں پہلا یوں ہے: "تیشہ اگر بسنگ زد این چہ مقام گفتگو ست"۔ "زد" کی جگہ "زدی" کے استعمال سے پہلا مصرعہ ساقط الوزن ہوگیا۔

ص۶۵ پر اقبال کا یہ شعر درج ہے:

عبث ہے شکوۂ تقدیر یزداں

تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں!

دوسرا مصرعہ خارج از آہنگ ہوگیا ہے۔ صحیح مصرع یہ ہے: "تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے؟"

ص۷۱ پر رموزِ بیخودی کا ایک شعر یوں درج ہے:

گرچہ جاپاں، دشمن بودہ است

مسلمے اورا اماں بخشودہ است

پہلا مصرع بے وزن ہے۔ صحیح مصرع یہ ہے: گرچہ جاپاں دشمن ما بودہ است

ص۸۲ پر ایک بے وزن مصرع اقبال سے منسوب کردیا گیا ہے۔ "مصرع" یہ ہے:

"چینیاں احرام بستہ مکی خفتہ اندر خواب"

یہ مصرع نہ صرف یہ کہ بے وزن ہے بلکہ اقبال کا بھی نہیں ہے۔ اصلاً حکیم سنائی کے مصرعے کی متغیر اور خارج از آہنگ صورت ہے۔ سنائی کا پورا شعر یوں ہے:

ع چوں علت ہست خدمت کن چوں دانایاں کز شت آید

گرفتہ چینیاں احرام و مکی خفتہ در بطحا!

ص۸۵ پر اقبال کا مصرع یوں لکھا گیا ہے: حرف او لاریب نے تبدیل نے۔ صحیح مصرع یوں ہے:

"حرف او را ریب نے تبدیل نے"

ص۸۸ پر اقبال کا ایک مصرع یہ درج کیا گیا ہے: "خطوط کبداری نمائش مریز و کبدار کی نمائش" جبکہ اصل مصرع یہ ہے:

ع خطوطِ خمداری نمائش، مریز و مکے داری نمائش

ص۹۵ پر طالب آملی کا ایک مصرع یہ لکھا گیا ہے: زغارت چمنت بر بہار منت ہاست۔ اصل مصرع میں "ابر" نہیں "بر" ہے

ص۹۶ پر ایک معروف مصرع کی یوں گت بنائی گئی ہے ع کہ خضر از چشمہ حیوان تشنہ می آرد سکندر را ظاہر ہے مصرع بے وزن ہوگیا ہے۔ صحیح مصرع یوں ہے: کہ خضر از آب حیواں تشنہ می آرد سکندر را

ص۹۹ پر اقبال کے ایک مصرع کا ٹکڑا یوں درج ہے "خورش خاک بھرتی" صحیح ٹکڑا یہ ہے۔ خورش از خاک بجوئی

ص۱۰۵ پر اقبال کے صحیح مصرع : ورنہ گرہ آتش بیگانہ نہیں میں کو "نہیں میں" کی بجائے "نہیں ہوں" لکھا گیا ہے یہ گویا اصل متن میں تصرف بیجا ہے جس کا کوئی جواز نہیں۔

ص۱۰۷ پر دلّی کے بارے میں اقبال کا ایک بے وزن مصرع "این عجوزہ عروس ہزار دامادِ است" درج کیا گیا ہے : صحیح مصرع کے ساتھ پورا شعر یوں ہے۔ یہ شعر مثنوی پس چہ باید کرد میں ہے :

ع ہزار مرتبہ کابل نکوتر از دلی است
کہ آن عجوزہ عروسِ ہزار داماد است

ص۱۴۶ پر ایک جگہ "شعاعوں کا اسیر کرنا" درج کیا گیا ہے۔ صحیح لغتِ اقبال "شعاعوں کو گرفتار کرنا" ہے بقول :

ع جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

ص۱۶۲ پر عراقی کا ایک نامکمل (اور نتیجۃً بے وزن) مصرع درج کیا گیا ہے: "بادہ اندر جام کردند" صحیح مصرع یوں ہے:
ع نخستیں بادہ کاندر جام کردند۔ ساتھ ہی اقبال کا مصرع بھی درج کیا گیا ہے اور اس میں وام کو رام لکھا گیا ہے۔
ان کا صحیح مصرع یوں ہے : زچشمِ مستِ ساقی وام کردند

ص۱۶۸ پر اقبال کا ایک شعر یوں لکھا گیا ہے :

عاشقی آموز محبوبے طلب
چشمِ نوح، قلبِ ایوبے طلب

ص۱۷۰ پر اکبر کا مشہورِ زمانہ شعر غلط درج کر دیا گیا ہے :

ہم ایسی سب کتابیں قابلِ ضبطی سمجھتے ہیں
جنہیں پڑھ کے بیٹے باپ کو خبطی سمجھتے ہیں

صحیح شعر یوں ہے :

ہم ایسی کل کتابیں قابلِ ضبطی سمجھتے ہیں
کہ جن کو پڑھ کے بیٹے باپ کو خبطی سمجھتے ہیں

ص۱۷۲ پر اقبال کا ایک شعر یوں درج ہے :

شکوۂ عید کا منکر نہیں ہوں میں لیکن
قبولِ حق ہیں فقط مردانِ حُر کی تکبیریں

دوسرا مصرع بے وزن کر دیا گیا۔ صحیح مصرع یوں ہے : "قبولِ حق ہیں فقط مردِ حُر کی تکبیریں"۔

ص۱۹۸ پر لغتِ اقبال کے ضمن میں "غبار آلودۂ رنگ و نسل" کی ترکیب درج کی گئی ہے جو درست نہیں اصل ترکیب اقبال کے اس مصرع میں یوں بندھی ہے: "غبار آلودۂ رنگ و نسب ہیں بال و پر تیرے"۔

ص۱۹۴ پر ایک لفظ "فلارنسوی" درج ہے اور اسی کے ساتھ "فلارنسوی باطل پرست" کی ترکیب درج کی گئی ہے۔ یہ اقبال کا لغت نہیں۔ اقبال کے جس شعر سے یہ ترکیب لی گئی ہے وہاں "فلارنساوی باطل پرست" لکھا گیا ہے،

آں فلارنساوی باطل پرست　　　سرمۂ او دیدۂ مردم شکست

ص۲۱۱ پر اقبال کی بالِ جبریل کا ایک شعر یوں درج ہے:

خیاباں میں ہے منتظر لالہ کب سے　　　قبا چاہیے اس کو خونِ عرب کی

دوسرا مصرع اصلاً یوں ہے: "قبا چاہیے اس کو خونِ عرب سے"۔

ص۲۱۴ پر غالب کے ایک شعر کو اقبال سے منسوب کر دیا گیا ہے اور پھر اسے درج بھی درست طور پر نہیں کیا گیا۔ صحیح شعر یوں ہے:

رگوں میں دوڑتے پھرنے کے ہم نہیں قائل
جب آنکھ ہی سے نہ ٹپکا تو پھر لہو کیا ہے

ص۲۲۳ پر اقبال کی نظم "دریوزۂ خلافت" کا ایک شعر یوں درج کیا گیا ہے:

نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی؟
خلافت کی کرنے لگا ہے گدائی

پہلا مصرع بے وزن درج کیا گیا ہے۔ صحیح مصرع یوں ہے: نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا!

ص۲۵۶ پر غالب کے مشہور مصرعے "عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا" کو "عزتِ قطرہ ہے...... الخ" درج کیا گیا ہے۔

ص۲۵۶ پر اقبال کا ایک مصرع یوں درج ہے: "پاک ہے گردِ وطن سے داماں تیرا"۔ جبکہ صحیح مصرع یوں ہے:

پاک ہے گردِ وطن سے سرِ داماں تیرا　　　داؤدی صاحب نے "سر" کھا لیا

ص۲۶۵ پر اقبال کا ایک مصرع یوں درج کیا گیا ہے: "اے عبیدہ رخصتِ پیکار دے مجھے"۔ جبکہ صحیح مصرع اے بو عبیدہ...... الخ سے شروع ہوتا ہے۔

واضح رہے اوپر تمام بے وزن یا نامکمل مصرعوں کی فہرست نہیں دی گئی، کئی مصرعے مثلاً جن میں اعلانِ نون کر کے انہیں بے وزن لکھ دیا گیا ہے، یہاں بطورِ مثال میں نے پیش نہیں کیے۔ مندرجہ بالا مثالوں سے بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ جس شے کو شعر کے باب میں موزونیٔ طبع کہتے ہیں وہ داؤدی صاحب کو ارزانی نہیں ہوئی۔ موزونِ طبع آدمی شعر کو غلط آہنگ نہیں ہونے دیتا۔

زیرِ نظر کتاب میں بعض آیات قرآنی کمی غلط درج ہیں۔ میں ان آیات کو ان کی درج شدہ صورت میں تو نقل نہیں کر سکتا، البتہ ان کی اصل صورت صحت کے ساتھ درج کرتا ہوں۔ کتاب کے صفحات کی نشاندہی البتہ کر رہا ہوں:

(ا) اَفَلَا یَنۡظُرُوۡنَ اِلَی الۡاِبِلِ کَیۡفَ خُلِقَتۡ ص ۳۶ (کتاب ہذا)

(ب) اَلَمۡ تَرَ اِلَی الَّذِیۡنَ بَدَّلُوۡا نِعۡمَتَ اللّٰہِ کُفۡرًا وَّ اَحَلُّوۡا قَوۡمَہُمۡ دَارَ الۡبَوَارِ ۱۴ : ۲۸ ص ۴۹

(ج) قَالَ قَآئِلٌ مِّنۡہُمۡ کَمۡ لَبِثۡتُمۡ ۱۸ : ۱۹، ص ۲۱

(د) قَالُوۡۤا اَتَجۡعَلُ فِیۡہَا مَنۡ یُّفۡسِدُ فِیۡہَا وَ یَسۡفِکُ الدِّمَآءَ ۲ : ۳۰ ص ۲۹

زیرِ نظر کتاب میں مؤلف موصوف کی عدم توجہ کے باعث بعض الفاظ و تراکیب بے معنی اضافتوں سے گرانبار ہو کر مضحکہ خیز ہو گئے ہیں مثلاً شعلۂ شام شعلۂ آشام، شکوہِ پرویز شکوۂ پرویز، صاحب نظراں اسینۂ افروخت مراصحبتِ صاحب نظراں، صاحبِ نظراں، صاحب فروغ (مرد خدا کامل عشق سے صاحب فروغ) صاحبِ فروغ، صدق مقال صدقِ مقال اور نشاط باغ نشاطِ باغ ہو کر رہ گئے ہیں۔ ایسی اور بھی مثالیں ہیں لیکن مزید طوالت کے خوف سے ان سے قطع نظر کی جاتی ہے ستم یہ ہے بعض جگہ جہاں اضافت کی ضرورت تھی وہاں اضافت دی ہی نہیں مثلاً لخت۔ پارہ کو لخت پارہ لکھ دیا گیا ہے۔

لغت اور فرہنگ کی کتب کے لیے جس قدر صحتِ اعراب اور صحتِ کتابت ضروری ہے وہ اہلِ نظر سے مخفی نہیں۔ افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ "مطالبِ اقبال" اس حوالے سے بھی مایوس کرتی ہے کیونکہ اس میں کتابت کی کم از کم تین ساڑھے تین درجن اغلاط موجود ہیں جن میں سے بعض تو فاش اغلاط کی ذیل میں آتی ہیں مثلاً خدنگ کو خُدنگ، ضَو کو ضُو، چکور کو چکور، حزم کو حُزم، رَطل کو رِطل، سوفار کو سومار (بلکہ اس کا ترمعنی بھی غلط لکھا گیا ہے یعنی تیر کا منہ حالانکہ سوفار تیر کے پچھلے حصے کو کہتے ہیں، منہ کو تو پیکان کہتے ہیں)، عَماری کو عمّاری (بالتشدید)، قتیل شیوۂ آذری کو قتیل شیوۂ آزادی، کلبۂ افلاس کو کلیۂ افلاس۔ اعراض کرنا کو اعتراض کرنا۔ زنگستان کو زرگستان اور عَرَض کو مرض وغیرہ لکھا گیا ہے۔

کتاب میں ایک بڑی کمی یہ ہے کہ اس میں بعض ایسے پیچیدہ یا مبہم الفاظ و اعلام یا علائم جگہ نہیں پا سکے جن سے اقبالیات کے طالب علموں کو اکثر سابقہ پڑتا ہے۔ مثلاً اقبال کے اس شعر:

محمدؐ بھی ترا جبریل بھی قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرفِ شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا

میں "حرفِ شیریں" سے متعین طور پر کس کی طرف اشارہ ہے کیا کلامِ اقبال کی طرف یا قرآن کی طرف یا کسی اور طرف۔ مؤلف نے اسے سرے سے اپنے لغت میں درج ہی نہیں کیا۔ اسی طرح عقل کے تحت میں مؤلف نے عقلِ بے مایہ، عقلِ خجستہ اور عقلِ عیار وغیرہ سے تو اعتنا کیا ہے لیکن "عقلِ ذوفنون" کو نہیں پوچھا۔ مغربی کے تحت میں مغربی دیوان کا ذکر تو مؤلف نے کر دیا "مغربیؒ حق شناس" کی وضاحت کی ضرورت محسوس نہیں کی اور اسے مطالبِ اقبال میں جگہ نہیں دی حالانکہ

یا اہم سوال ہے کہ اقبال جس مغربی حق شناس کا ذکر کر رہے ہیں اس سے ان کی مراد کس مغربی شخصیت سے ہے۔ اسی طرح مؤلف نے پیرِ تبریز اور پیرِ روم کی تو وضاحت کر دی لیکن پیرِ حرم (حرم رسوا ہوا پیرِ حرم کی کم نگاہی سے) کے لغت کا اندراج نہیں کیا۔ (اقبال نے پیرِ حرم سے شریف مکہ مراد لی ہے) مؤلف کے حریم لغت و مطالب میں نعم المال صالح تو جگہ پاتا ہے مگر نعم البدل اور اس کے معانی بار نہیں پا سکے۔ چند ایسے ہی اور مقامات ہیں لیکن ان کی نشاندہی سے صرفِ نظر کیا جاتا ہے۔

"مطالب اقبال" میں ایک کمی یہ ہے کہ سنین کے ضمن میں مؤلف نے معیاری طریق نہیں اپنایا مثلاً بعض افراد، واقعات اور سانحات کی وضاحت میں قمری سنین اور بعض جگہ شمسی سنین سے کام لیا ہے۔ یہ طریق ہموار اور یکساں ہونا چاہیے تھا۔

اور سب سے آخری بات یہ ہے کہ مؤلف نے مطالب اقبال کے ضمن میں کلام اقبال میں پائے جانے والے الفاظ، اصطلاحات اور تلمیحات وغیرہ کی اجمالی شرحیں تو درج کر دیں مگر یہ نہیں بتایا کہ یہ الفاظ و اصطلاحات وغیرہ متنِ اقبال میں کہاں کہاں پائے جاتے ہیں۔ ان کے معاصر نسیم امروہوی صاحب نے اپنے "فرہنگ اقبال" میں الفاظ کے مقامات نظم اور صفحات کی نشاندہی کر کے اپنی کتاب کو کسی قدر مفید بنا دیا ہے۔

زیرِ نظر کتاب پر اس قدر دماز نفسی کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی تاکہ اس امر کی ایک اور شہادت مل جائے کہ اقبال آج بھی مظلوم ہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ آج بھی سید عابد علی عابد کی "تلمیحاتِ اقبال" لغتِ اقبال کے سلسلے کی پہلی اور آخری کتاب ہے اور اسی سے اقبالیات کے ذخیرے کی "پُرمایگی" کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

گلستانِ عجم

مصنف : ڈاکٹر عبدالحسین زرین کوب

مترجمین : ڈاکٹر مہر نور محمد خان

ڈاکٹر کلثوم فاطمہ سیّد

مبصر : ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

مے شبانہ کی مستی تو ہو چکی لیکن
کھٹک رہا ہے دلوں میں کرشمۂ ساقی
چمن میں تلخ نوائی مری گوارا کر
کہ زہر بھی کبھی کرتا ہے کارِ تریاقی

ڈاکٹر عبدالحسین زرین کوب	با کاروان حُلّہ
اردو ترجمہ :	"از گلستان عجم"
مترجمین	ڈاکٹر مہر نور محمد خاں ، ڈاکٹر کلثوم فاطمہ سید
مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ، اسلام آباد، جون ۱۹۸۵ء	
صفحات	۵۲۵
قیمت	مجلد -/۱۲۰ روپے
چھپائی	ٹائپ

فارسی ادب بالخصوص شاعری ایک ہزار برس سے زیادہ مدت کو محیط ہے۔ اپنے مواد اور معیار کے لحاظ سے فارسی شاعری بڑی ہی ثروت مند اور دنیا کے بہترین شعر و ادب کی صف میں نمایاں مقام کی حامل ہے۔ عظیم فارسی شعرا نے نہ صرف اپنے ماحول اور معاشرے کو متاثر کیا بلکہ باہر کی دنیا بھی ان کی عظمت کی قائل اور ان سے متاثر ہوئی۔ ان شعرا کے بارے میں مختلف ادوار کے تذکروں اور کتب تاریخ میں بہت سی معلومات آگئی ہیں۔ یہ معلومات زیادہ تر ان کے سوانح سے متعلق ہیں، تاہم کہیں کہیں "تنقیدی اور تجزیے کے حامل جملے بھی ان میں نظر آ جاتے ہیں۔ جدید دور میں مغربی تحقیق و تنقید کا انداز ایشیائی ملکوں کے محققین اور نقادوں نے بھی اختیار کیا۔ چنانچہ ایران میں بھی شعرا و ادبا کے کلام و تصانیف کو جانچنے اور پرکھنے اور ان کے بارے میں تحقیق کی اس تازہ روش کا آغاز ہوا، تحقیق کے میدان میں زیادہ، تنقید میں کسی حد تک۔ براؤن نے ایک جگہ لکھا ہے، اور یہ حقیقت ہے، کہ ایرانیوں کے یہاں تنقید (مغربی اصول تنقید کے مطابق) کا خانہ بڑی حد تک خالی ہے۔ بہرحال ایرانی نقادوں نے اس ضمن میں اپنی سی کوشش کی ہے جسے قدیم روش کے مقابلے میں بڑی حد تک غنیمت سمجھا جا سکتا ہے۔ آج فارسی شعر و ادب کی تاریخ پر اچھی خاصی اور مستند کتب نظر آتی ہیں جن میں ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا کی "تاریخ ادبیات در ایران" کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ ڈاکٹر شفق اور جلال ہمائی کی کتب کے علاوہ بعض دیگر حضرات کی بھی تالیفات سامنے آئی ہیں لیکن صفا کے مقابلے میں ان کی اہمیت کم ہے۔ ایسی ہی ایک کتاب "با کاروان حُلّہ" عصر جدید کے ایک ایرانی سکالر اور تہران یونیورسٹی کے پروفیسر ڈاکٹر عبدالحسین زرین کوب کی ہے جس کا اردو ترجمہ

"از گلستان عجم" ہمارے پیش نظر ہے۔ ڈاکٹر مہر نور محمد خان اور ڈاکٹر کلثوم فاطمہ سید نے اسے اردو میں ڈھالا اور پاکستان میں مشہور ایرانی ادارے "مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان" اسلام آباد نے شائع کیا ہے۔

"از گلستان عجم" میں اولین صاحب دیوان شاعر رودکی سے لے کر عصر جدید کے ملک الشعرا بہار تک بیس مشہور شعرا کے احوال وکلام سے بحث کی گئی ہے۔ ان دو کے علاوہ دوسرے شعرا یہ ہیں: فردوسی، فرخی، منوچہری، ناصر خسرو، مسعود سعد، خیام، سنائی، انوری، خاقانی، نظامی، عطار، رومی، سعدی، خسرو، ابن یمین، حافظ، جامی اور صائب۔ شعرا سے متعلق ان ابواب سے قبل ناظم مرکز تحقیقات جناب اکبر ثبوت نے، کہ خود ایک فاضل اور وسیع المطالعہ شخصیت ہیں، "سخن مدیر" کے عنوان سے تعارفی جملے لکھے ہیں، جن میں کتاب زیر تبصرہ کی تعریف بھی ہے اور اس میں موجود تاریخی اغلاط کی طرف اشارہ بھی۔ ان اغلاط اور لغزشوں سے انھوں نے کتاب کے آخر میں "ضمیمہ" کے عنوان سے بڑی تفصیلی بحث کی ہے۔ اس (ضمیمہ) میں وہ پہلے مصنف کی ان کوتاہیوں کی نشان دہی کرتے ہیں اور پھر مختلف حوالوں کے ساتھ صحیح بات اور صورت حال کو سامنے لاتے ہیں۔ یہ حصہ ۸۶ صفحات کو محیط ہے اور بلاشبہ کتاب کی اہمیت و افادیت اگر کچھ ہے تو اسی ضمیمے کی بدولت ہے۔ اکبر ثبوت نے اس ضمن میں جس عرق ریزی اور دقت نظر سے کام لیا ہے، اس کی داد دینا پڑتی ہے۔ اس کتاب کا اردو ترجمہ ایک خاص مقصد کے تحت کیا گیا ہے، جس کا ذکر مدیر نے، کتاب کی اہمیت بتا کر، ان الفاظ میں کیا ہے:

> (ترجمہ)......... اسی اہمیت کے پیش نظر اس کتاب کا اردو ترجمہ شائع کیا جا رہا ہے۔ امید ہے یہ کام اس خطے میں جو فارسی علم و ادب کا سب سے بڑا مرکز رہا ہے، فارسی زبان کی بہترین کتابوں کے متعارف کرانے اور ایران و پاکستان کی مشترکہ ثقافت کی ترویج میں ایک اہم قدم ثابت ہوگا۔

"سخن مدیر" کے بعد مصنف کا مختصر مقدمہ ہے جس میں انھوں نے بعض محققین کی تحقیق و تدقیق کو اس کے تمام شور و ہنگامہ کے باوجود اہمیت سے عاری کہا اور ایک نقاد کی ذمہ داریوں کی بات کی ہے کہ اسے کیا لکھنا چاہیے اور کیا نہیں لکھنا چاہیے۔ ان کے مطابق "اس مرحلے پر بہت سے سخت کوش حضرات بھی لغزش کھا جاتے ہیں اور اصل مقصد سے دور ہو جاتے ہیں۔" (جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے خود فاضل مصنف بھی اس قسم کی لغزشوں کا شکار ہوئے ہیں)۔ اس کتاب میں انھوں نے جو انداز اپنانے کی کوشش کی ہے وہ گویا خاص آج کی نسل کے مطالعہ و آگاہی کے لیے ہے۔ انکے مطابق آج کی نسل ایک نقاد اور ادیب سے جس چیز کی توقع رکھتی ہے وہ قدیم شعر و ادب کا صحیح ادراک اور اس کے بارے میں صائب رائے کا اظہار ہے۔ شاعر کے حالات زندگی اور اس کے ماحول کے بارے میں تحقیق، موجودہ نسخوں میں شاعر کے کلام کا مطالعہ، زبان و بیان کا انداز اور اسی قسم کے دیگر مباحث اہم سہی لیکن بقدر ضرورت ان پر توجہ دینی چاہیے۔ ان مباحث کو بہت زیادہ اہمیت دینے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ اور خصوصاً نوجوان طبقہ اس حقیقی ادب سے، جس کی انھیں ضرورت ہے، محروم رہ جائے گا اور وہ ہمیشہ اس جستجو میں سرگرداں نظر آئے گا۔"

فاضل مترجمین نے "تعارف" میں برصغیر میں فارسی کی آمد اور یہاں کے لوگوں پر اس کی زبردست گرفت کا چند جملوں میں ذکر کر کے شعر و ادب سے مخصوص کتب "تذکرہ و تاریخ" میں تنقیدی نقطۂ نظر کے فقدان کی بات کی ہے، اور "از گلستان عجم" (یعنی با کاروانِ حلّہ) کے بارے میں یہ رائے دی ہے کہ یہ "نہ صرف پاکستان بلکہ ایران میں بھی شاید پہلی کتاب ہے جس میں پرانی روش سے ہٹ کر تنقیدی لحاظ سے مختلف شعرا کے کلام کا جائزہ لیا گیا ہے۔ مصنف نے دنیا کے بڑے بڑے شعرا کے کلام کے ساتھ تقابل کر کے عالمی ادب میں فارسی شعرا کی اہمیت اور مقام کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے اور اس طرح فارسی ادب میں ادبی تنقید کی نئی راہیں متعارف کروائی ہیں۔"

انہوں نے ترجمے کے بارے میں اپنی کوشش کا بھی ذکر کیا ہے، اور وہ یہ کہ لفظی اور آزاد ترجمہ اور نیم آزاد ترجمہ کی ان مروّجہ تین اقسام سے ہٹ کر انہوں نے "خیر الامور اوسطہا" کے مصداق درمیانی راہ اپنائی ہے اور ادبی امانت کو ملحوظ رکھنے کی پوری کوشش کی ہے۔ مصنف کے خیالات و نظریات سے اتفاق کو غیر ضروری قرار دیتے ہوئے فاضل مترجمین نے گویا اپنے عدم تعصب کی بات کر دی ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھیں گے، فاضل مصنف کے یہاں، ان کے تمام تر علم و دانش کے باوصف، تعصب اور فرقہ پرستی کی بو ایک شائق ادب غیر متعصب قاری کو ناگوار گذرتی ہے۔

مصنف نے ہر شاعر کے لیے، اس سے وابستہ کسی صفت یا واقعہ وغیرہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے، ذیلی عنوان جمایا ہے۔ مثلاً: رودکی ـــــ شاعر روشن نگاہ (رودکی نابینا تھا، یا نابینا ہو گیا تھا)، فردوسی ـــــ خالقِ رستم، منوچہری ـــــ شاعر فطرت، مسعود سعد ـــــ ایک قیدی شاعر (اس بیچارے کو حاسدوں کی لگائی بجھائی کے باعث ۱۸-۱۹ برس قید میں رہنا پڑا)

اگرچہ "مقدمۂ مصنف" اور "تعارف" از مترجمین میں اس کتاب کی اہمیت و افادیت اور اوّلیت کی بات ہوئی ہے اور ممکن ہے کسی حد تک یہ دعویٰ درست ہو لیکن مجموعی حیثیت سے معاملہ زرم ہی ہے۔ مصنف نے نہ تو تنقید کو تنقید کے خانے میں رکھا ہے اور نہ تحقیق کو تحقیق کے خانے میں۔ براہِ راست تنقید کی بجائے پہلے افسانوی یا رومانوی انداز میں باتیں کی ہیں اور لفظوں کا جادو جگانے کی کوشش کی ہے۔ دوسروں کے حوالے سے تنقید کا سامان کیا اور ہر شاعر کو کسی نہ کسی یونانی یا مغربی شاعر سے زبردستی ملا یا بھڑا کر اپنے مطالعے کا رُعب ڈالنے کی سطحی سعی کی ہے۔ تحقیق کا یہ عالم ہے کہ شعرا سے متعلق وہ قصّے کہانیاں جنہیں جدید تحقیق نے رد کر دیا ہے، مصنف نے مزے لے لے کر بیان کی ہیں۔ ایک جگہ شاعر کو آسمان کو بٹھا دیا ہے تو فوراً آگے چل کر اس کی سیڑھی کھینچ لی ہے۔ تضاد اور تکرار سے باشعور قاری و سامع کا ذوقِ بصارت و سماعت اگر مجروح نہیں تو مکدّر ضرور ہوتا ہے۔ بعض شعرا اور اربابِ سلطنت کے ذکر میں کچھ ایسا جانبدارانہ انداز اختیار کیا گیا ہے جو مصنف کی کھلی فرقہ پرستی کی واضح نشاندہی کرتا ہے۔ کسی شاعر کے دو چار ہی شعر لے کر جو اس نے کسی خاص موڈ میں کہے ہوں گے اس کا پورا نظریۂ حیات قائم کر دیا گیا ہے۔ غرض کتاب زیرِ تبصرہ ایک عجیب اور انوکھے طرز کی کتاب ہے۔ اس

لحاظ سے اسے واقعی "اولیت" حاصل ہے) جس کی مثال کچھ اس طرح دی جا سکتی ہے کہ ایک کھلنڈرا بچہ چند کھلونے لے کر بیٹھا ہے۔ ایک بے چینی اور بے کلی کے عالم میں وہ کبھی اس کھلونے سے کھیل رہا ہے تو کبھی اس کھلونے سے کبھی اس کا مزاج ذرا برہم ہو جاتا ہے تو وہ ایک کھلونا دور پھینک دیتا ہے۔ مصنف بلاشبہ صاحب مطالعہ ہیں، لیکن اگر وہ اپنے مطالعے کو مربوط اور ٹھوس انداز میں پیش کرتے تو یہ کتاب ایک جاندار کتاب قرار پاتی۔ اب ذرا چند مثالوں سے مصنف کی ان کوتاہیوں کی وضاحت ہو جائے۔

"...... فردوسی طبع لطیف اور پاکیزہ صفات کا مالک تھا۔ اس کا کلام طعن و طنز اور دروغ و بدگوئی اور چاپلوسی سے پاک تھا۔" (ص-۲۲) لیکن مصنف اس سے پہلے (اسی صفحے پر) اس سے سلطان محمود کی ہجو لکھواتے ہیں۔ اگر ہمارے پاس اس ہجو کے عدم وجود کی کوئی اور دلیل نہ بھی ہو تو بھی یہ الفاظ خود ہی اس ہجو کا توڑ کرتے ہیں۔ مشہور پاکستانی محقق حافظ محمود شیرانی مرحوم نے ٹھوس دلائل کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ فردوسی کے جو اشعار محمود کی ہجو میں پیش کیے جاتے ہیں وہ حقیقت میں شاہنامہ کے مختلف مقامات سے ماخوذ اور مختلف کرداروں کی زبان سے دوسرے کرداروں کے خلاف ادا ہوئے ہیں فرقہ پرست اہل غرض نے انہیں الگ کر کے ایک مستقل ہجو کی صورت دے دی۔ فردوسی ہی کے بارے میں مصنف کا یہ دعویٰ ہے کہ "جن لوگوں نے ایمان کو نقصان پہنچایا ہے ان سے وہ شدید نفرت کرتا تھا" (ص ۲۳)۔ یہ واضح طور پر عربوں کی طرف اشارہ ہے۔ اس سلسلے میں مصنف نے یقیناً فردوسی کے ان دو شعروں سے استنباط کیا ہے:

ز شیر شتر خوردن و سوسمار

عرب را بجائی رسید است کار؟

کہ تخت کیان را کنند آرزو؟

تفو بر تو ای چرخ گردان تفو

یہاں پھر شیرانی مرحوم ہی کا حوالہ دینا پڑے گا۔ انہوں نے ان اشعار کو سامنے رکھتے ہوئے فردوسی کی فنکاری کو سراہا ہے۔ ان کے مطابق جس کردار کو فردوسی نے پیش کیا ہے اس سے اسی انداز میں بات کہلوائی ہے جس کی وہاں ضرورت تھی۔ یہ اشعار ایک ایرانی کردار کی زبان سے ہیں، اور جب اس کے جواب میں ایک عرب کردار بات کرتا ہے تو وہاں بھی فردوسی نے اسی لہجے اور انداز کو پیش کر کے اپنی استادی اور مہارت کا سکہ بٹھا دیا ہے۔ اگر ہم یہاں خلفائے راشدین (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کی طرف اشارہ سمجھیں تو بھی بقول شیرانی، فردوسی نے چاروں خلفا کی منقبت میں اشعار کہے ہیں۔ اس ضمن میں ان کے دوسرے مقالات کے علاوہ ان کی کتاب "فردوسی پر چار مقالے" کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

اسی طرح محمود کا فردوسی کو انعام بھیجنا اور ایک دروازے سے انعام لے جانے والوں کا داخل ہونا اور دوسرے

دروازے سے فردوسی کا جنازہ جانا ایک ایسا بے سروپا قصہ ہے جس کو جدید تحقیق نے صاف طور پر مسترد کر دیا ہے، لیکن مصنف نے اسے بھی دہرا دیا ہے۔ جہاں بھی سلطان محمود غزنوی کا ذکر آیا ہے یوں معلوم ہوتا ہے مصنف جیسے اعصابی تناؤ کا شکار ہو گئے ہوں۔ کہیں کہیں اگر انہوں نے محمود پر کیچڑ اچھالنے کے لیے کسی تاریخ کا حوالہ دیا ہے تو وہ بھی بیشتر ایسے مورخین کا ہے جو اپنے تعصب اور رفض پرستی کے لیے بدنام ہیں۔ پھر یہ تضاد بھی ہے کہ کہیں اس کے عہد کو اچھے الفاظ سے بھی یاد کیا ہے جن میں بظاہر کوئی طنز نظر نہیں آتی:

"اس کی مجالس میں دین اور خلفائے اسلام کا نام عزت و حرمت سے لیا جاتا تھا لیکن یہ سب الفاظ کی حیلہ گری تھی اور اس کے پس پردہ حصول عشرت اور جاہ طلبی کی خواہش تھی"۔ (ص ۳۸)

"سلطان...... جسے خود بھی ناموری اور کشورکشائی کا جنون تھا"۔ (ص ۲۱)

"جب عیش و طرب کی یہ محفلیں اختتام پذیر ہوتیں تو سلطان، جس کا وجود ایک مقدس آتش شوق سے گرم تھا، ہندوؤں کے ساتھ نبرد آزمائی کے لیے اٹھ کھڑا ہوتا۔ اس کا عظیم لشکر غارت گروں، قاتلوں اور رضاکاروں پر مشتمل ہوتا"۔ (ص ۳۹)

ایک جگہ مذہب کے معاملے میں محمود کی "ہرلحہ بدلتی طبع" کا ذکر کرکے مصنف لکھتے ہیں:

"لیکن ان تمام کاموں میں اس کا مقصد سلطنت کی توسیع اور ذاتی شہرت حاصل کرنا تھا"۔ (ص ۳۸)

لیکن منوچہری کے ذکر میں ایک جگہ مصنف نے یہ کہہ کر کہ:

"لیکن محمود کے عہد کے برعکس مسعود اور اس کے درباریوں کے عہد میں دین داری کا احساس ختم ہو چکا تھا" (ص ۵۸)

گویا اس بات کا اعتراف کر لیا ہے کہ محمود ایک دین دار آدمی تھا۔

"اس (محمود) نے بھی غرور و تکبر کے نشے میں کون سا ظلم تھا جو روا رکھا ہو"۔ (ص ۸۵)

علاوہ ازیں اور بھی کئی جگہ محمود کا ذکر کچھ اسی انداز میں آیا ہے اور مصنف کے قلم سے اس کے لیے شاید ہی کوئی کلمہ خیر نکلا ہو۔ منوچہری کو خوش وخرم زندگی کا رسیا بتا کر یہ کہا گیا ہے کہ وہ:

"ہر قسم کی ریاکاری اور پھکڑپن سے بیزار تھا۔ ان حالات میں اس سے کسی پیغام یا نصیحت کی توقع نہیں رکھنی چاہیئے"۔ (ص ۶۶)

ظاہر ہے یہ نتیجہ اس کے کلام سے نکالا گیا ہے۔ تو کیا اس کا یہ اظہار بیزاری بذات خود ایک بالواسطہ نصیحت اور پیغام نہیں ہے؟

جدید تحقیق کے مطابق خیام نے چند ہی رباعیاں کہی ہیں وہ بھی غالباً محض دفع وقتی کے لیے۔ زرین کوب کے بیان سے یہ نئی بات معلوم ہوئی کہ وہ بسیار گو تھا ("خیام کی بسیار گوئی......" ص ۶۷)

ناصر خسرو کا تعلق فرقۂ باطنیہ سے تھا، مسلمانوں کی سب سے بڑی جماعت؛ بالخصوص اس جماعت کے ائمہ کے خلاف جس دریدہ دہنی اور غلیظ زبانی کا مظاہرہ اس کے یہاں دیکھنے میں آتا ہے فارسی کے کسی اور شاعر کے یہاں نظر نہیں آتا۔ اپنی اسی دریدہ دہنی کے سبب وہ لوگوں اور حکمرانوں کے عتاب کا نشانہ بنا۔ فاضل مصنف نے اگرچہ اس کے بارے میں ہمدردانہ رویہ رکھا ہے تاہم انہیں اس کے اس تعصب کا بھی اقرار ہے۔ چنانچہ ان کا کہنا ہے:

"..... اور شاید اس صورت میں وہ تعصب جو باطنی عقاید نے اس کے اندر دوسرے مذاہب کے خلاف پیدا کیا تھا ختم ہو جاتا" (ص ۸۱)

خیام کے ذکر میں مصنف نے اس سے اپنے متاثر ہونے کا ذکر ذرا تفصیل سے کیا ہے جس میں "در مدح خود میگوید" کا بھی کچھ عنصر آگیا ہے۔ تحقیق و تنقید میں اس قسم کی باتیں عجیب سی لگتی ہیں۔

مختصر یہ کہ کتاب زیرِ تبصرہ اپنے انداز کی ایک انوکھی اور "بے مثال" کتاب ہے جس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف اپنے فالتو وقت میں اپنے پریشان افکار Stray Thoughts بلکہ پریشان تحریروں کو صفحۂ قرطاس پر بکھیرتے رہے اور موقع ملنے پر انہوں نے انہیں کتابی صورت دے دی۔ تاہم کہیں کہیں کام کی بات نکل آئی ہے۔ جس انداز میں مختلف شعرا پر قلم اٹھایا گیا ہے وہ اہلِ علم حضرات کے لیے تو نہیں البتہ افسانوی ادب سے دلچسپی رکھنے والے عام قاری کے لیے شاید دلچسپی کا حامل ہو۔

"ضمیمہ" میں جس طور مصنف کی لغزشوں وغیرہ کی طرف اشارہ کر کے ٹھوس حقائق پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے اس سے صاحبِ ضمیمہ کے وسیع مطالعہ کی غمازی ہوتی ہے۔ البتہ شیخ سعدی کے سالِ ولادت کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر ۵۸۵ھ (ص ۴۴۴، ۴۴۵) ہے جسے وہ "مضبوط دلائل" کی رو سے ٹھیک قرار دیتے ہیں، لیکن ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا جیسے محقق، پھر ڈاکٹر رضا زادہ شفق نے بھی تو گلستان ہی کے حوالے اور مضبوط دلائل سے سعدی کا سالِ ولادت "در حدود ۶۰۶ھ" قرار دیا ہے اور یہی قرینِ صحت ہے (ملاحظہ ہو: تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۳ صفحہ ۵۹۹ اور تاریخ ادبیات ایران ص ۲۴۳)

۸۶ صفحات پر مشتمل ضمیمہ کے آخر میں صاحبِ ضمیمہ نے کہا ہے کہ یہ کتاب "تحقیق، تجزیہ و تحلیل..... کے ایک مکمل نمونے کے طور پر اپنی جگہ باقی رہے گی" (ص ۴۹۵)۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر تحقیق میں یہ کتاب اتنی ہی اہم تھی تو پھر ۸۶ صفحات میں مصنف کی لغزشوں کی طرف اشارے کیا معنی رکھتے ہیں؟

فاضل مترجمین نے ترجمہ کرتے وقت خاصی محنت اور لگن سے کام لیا ہے۔ ترجمے میں روانی بھی ہے اور ادبی چاشنی بھی۔ تاہم وہ چونکہ ایران کے فارغ التحصیل ہیں اس لیے ترجمے میں کہیں کہیں "فارسیت" کا اثر بعض الفاظ کی اصل صورت میں نظر آتا ہے۔ ایسے الفاظ اردو دان قاری کے لیے ذرا اجنبی سے ہیں، مثلاً تمایلات بمعنی رجحانات مرد برتر (ترکیب اچھی ہے لیکن اردو میں بیشتر مردِ کامل ہی مستعمل ہے) باستانی بمعنی قدیم، گشائشِ رزق بمعنی فراخی

رزق یا رزق کی فراخی و فراوانی، محرر: فارسی میں تو یہ "دبیر" کے معنوں میں درست ہے، لیکن اردو میں یہ عموماً کلرک (اور وہ بھی چھوٹی یا تھانے کا) کے معنوں میں ہے، جبکہ دبیر ایک بہت بڑا عہدہ تھا جسے آج کے سیکرٹری حکومت کا ہم پلہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ بعض اشعار کے ترجمے میں کچھ لغزش ہوئی ہے اور بعض کے ترجمے میں شتر گربہ کا انداز ہے۔ یعنی ایک مصرعے کے ترجمے میں کسی کے لیے جمع کا صیغہ ہے تو دوسرے مصرعے کے ترجمے میں واحد کا یا اس کے برعکس۔

صفحہ ۶۰: آخری شعر کے پہلے مصرعے میں "می انگاریم" آیا ہے جسے مترجمین نے فعل حال بنا دیا ہے اور "یہ خیال کرتے ہیں" ترجمہ کر دیا ہے، حالانکہ شعر کا مطلب ہے "ہم اسے شراب سمجھتے ہیں" یا "ہم اسے شراب سمجھ لیں"۔

ص ۸۳، ۸۴ پر ناصر خسرو کے جو اشعار درج ہیں ان سب میں شاعر نے صیغۂ واحد غائب سے کام لیا ہے لیکن ترجمے میں کہیں متکلم ہے اور کہیں واحد غائب۔ ص ۶۰ سطر ۱۱ "مقید" گراں گزرتا ہے، یہاں "مقیم" بہتر تھا۔ شتر گربہ کے لیے دیکھیں ترجمہ اشعار صفحات ۷۲، ۸۳، ۸۶، ۸۸ اور دیگر۔ "دنیا" کے ذکر میں "او" کا ترجمہ "وہ" کیا ہے جبکہ "یہ" صحیح تھا۔ ص ۸۹ "ملکِ ترک (یعنی ترک کی حکومت یا ملک) کو "ملکِ ترک" (لام کے نیچے زیر) پڑھ کر ترجمہ "ترک بادشاہ" کیا ہے، حالانکہ ملک بمعنی بادشاہ سے شعر کا وزن بگڑتا ہے۔

واوِ عطف کا بے رحمانہ استعمال ہوا ہے جو ذوقِ لطیفِ سماعت پر گراں گزرتا ہے۔ اس قسم کے غلط بے جوڑ عطف و معطوف بدعت کا حکم رکھتے ہیں۔ ان سے پرہیز ضروری ہے: ص ۴۵: مصائب و بدبختیوں ص ۵۷: عظمتوں و امیدوں، ص ۸۲: چور و بدکار، ص ۹۳: جھگڑے و بیہودہ۔

املائی اغلاط کے علاوہ طباعت کی اغلاط بھی موجود ہیں۔ مثلاً صحیح لفظ "موقع" ہے لیکن کتاب میں ہر جگہ "موقعہ" ہے اسی طرح صحیح "غیظ" ہے جبکہ "غیض" لکھا گیا ہے۔ (ص ۴۰، ۸۸) "مطلع" کو عین کے ساتھ (مطلع) نقل کیا گیا ہے (ص ۸۷) شہر میں ایک "ہ" زیادہ ہے (ص ۸۲) بے پناہ میں بھی "ہ" زاید ہے (ص ۶۶) "مے" کو ایسی جگہوں پر بھی "مئے" لکھا گیا ہے جہاں اضافت کا مقام نہیں ہے۔ اشاریہ میں بعض صفحات کے نمبر غلط درج ہوئے ہیں۔ مثلاً شہید ۴۵ جبکہ یہ ۵۲ ہے تصریحات میں بعض حوالے غائب ہیں مثلاً ص ۲۲ نمبر ۲ پر سیستان کا ذکر ہے لیکن تصریحات میں کچھ اور ہے۔

توقع کی جانی چاہیے کہ فاضل مترجمین کتاب زیرِ تبصرہ کی دوسری اشاعت کو بڑی حد تک ایسی لغزشوں سے پاک رکھیں گے۔

اقبال کا تصورِ اجتہاد

مصنف : ڈاکٹر خالد مسعود

مبصر : محمد سہیل عمر

یہی ہے سِرِّ کلیمیؑ ہر اک زمانے میں
ہوائے دشت و شعیبؑ و شبانیِ شب و روز

نام کتاب	———— اقبال کا تصورِ اجتہاد
مصنف	———— ڈاکٹر خالد مسعود
ناشر	———— مکتبہ حرمت، راولپنڈی
قیمت	———— ۵۰/- روپے مجلد کاغذ سفید

فنی نوعیت کے مباحث پر مشتمل اس کتاب پر یہ ایک غیر فنی تبصرہ ہے۔ یوں بھی اجتہاد کے لیے اب کونسی ایسی خاص استعداد یا فنی صلاحیت کی شرط رہ گئی ہے کہ ہمیں باک ہوتا۔ عرب کی جو رو سب کی بھابی — ہمارا بھی جی بھر بھر آیا کہ لاؤ اور کچھ نہ سہی اجتہاد کے موضوع پر لکھی جانے والی کتاب پر تبصرہ ہی سہی۔ پھر یہ کتاب صرف اجتہاد پر تو ہے بھی نہیں بلکہ مصنف نے اقبال کے تصورِ اجتہاد سے بحث کی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اپنے موضوع کے مالہ وما علیہ کا احاطہ کرنے کے لیے انہوں نے اجتہاد کے تاریخی پس منظر کے اجمالی بیان سے لے کر اقبال کے عملی اجتہادات تک سب کچھ سمیٹ لیا ہے۔

پہلا باب اس تاریخی پس منظر کا بیان ہے جس میں سے ابھر کر یہ مسئلہ اقبال کے زمانے کے ہندوستان کے سامنے آیا۔ یہ باب سلاطین دہلی اور مغلیہ دور کے عمومی تجزیے کے بعد شاہ ولی اللہ، سرسید احمد خان اور برصغیر کے دوسرے علماء کی آراء سے بحث کرتا ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے اسلامی ممالک کے مفکرین اور ان یورپی نقادوں کا بھی مختصر تجزیہ پیش کرتا ہے جن کے اثرات برصغیر پر پڑے۔ باب کا حاصل بحث یہ ہے کہ برصغیر میں اجتہاد کا مسئلہ نیا نہیں بلکہ ابتداء ہی سے موضوع تحقیق رہا ہے (ص۔ ۵۰) مصنف نے اتنی بہت سی شخصیات اور حوالے اس باب میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے کہ بعض اہم باتوں کی طرف صرف اشارہ کرنے ہی کی گنجائش رہ گئی ہے۔ مثلاً خود ان کے بیان کے مطابق (ص۔ ۱۸) ہندوستان میں مدون ہونے والے فتاوی اگر اجتہاد کا عملی ثبوت ہیں اور فتاوی قراخانی سے لے کر فتاوی دیوبند اور نیو ٹاؤن کراچی کی مجلس علمی تک ہمیں ان کا استمرار نظر آتا ہے۔ تو پھر اس باب میں مبحث کی ایک اور اہم جہت کو بھی شامل کیا جانا چاہیے تھا۔ یعنی شرائط و استعداد اجتہاد۔ کیا اس تمام دور میں اس پہ کوئی لے دے نہیں ہوتی۔ سرسید کے ساتھ جو مجادلہ ہوتا رہا اس میں یقیناً یہ اعتراض بھی اٹھا ہوگا کہ جو کچھ یہ کہہ رہے ہیں۔ اس میں ان کے زورِ انشاء و منشاء کو کتنا دخل ہے اور دلائل شرعیہ کا کیا تناسب؟

دوسرا باب اجتہاد کے مختلف مفاہیم کا تجزیہ پیش کرتا ہے اور قرن اول سے لے کر اقبال تک اصول فقہ کے پس منظر میں اس کا عہد بہ عہد اور معنی بہ معنی مطالعہ کرتا ہے۔ مصنف کی دریافت یہ ہے کہ "اجتہاد کا وسیع تر مفہوم" جو اس کا اولین دور میں مفہوم تھا اقبال کے ہاں ملتا ہے (ص ۴۷) اقبال اس تصور اجتہاد تک کن مراحل سے گزر کر پہنچے۔ یہ تیسرے باب کا مبحث ہے۔ انہیں اجتہاد کے مسئلہ سے کب دلچسپی ہوئی۔ ان کے مقالہ اجتہاد کا پس منظر کیا تھا اور اس پر کیا اور کیسے تنقید و تبصرہ ہوا۔ مصنف نے تفصیل سے ان واقعات اور حالات سے بحث کی ہے۔ تاہم ایک اشکال ان سے بھی حل نہیں ہو سکا کہ علامہ کے مقالۂ اجتہاد (جو تشکیل میں شامل ہے) کا اس مضمون، مقالہ، رسالہ یا لیکچر سے کیا تعلق تھا جس کا تذکرہ خطوط میں اخباروں میں اور اقبالیات کی کتب میں تو بکثرت آیا ہے لیکن جو استاذی پروفیسر محمد منور کے الفاظ میں "حضرت علامہ نے بوجوہ شائع نہ کرایا"۔ (برہان اقبال، اقبال اکادمی لاہور، ۱۹۸۲ء ص۔ ۱۹۱)

چوتھا باب علامہ اقبال کے تصور اجتہاد سے براہ راست بحث کرتا ہے مگر ان پہلوؤں سے جن کا تعلق اجتہاد کی تعریف سے ہے۔ اجتہاد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف پیش کرتے ہوئے مصنف نے متقدمین متاخرین اور معاصرین سب کی آرا کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس پس منظر میں علامہ کی تشکیل جدید میں بیان کردہ تعریفات پیش کی گئی ہیں ـــــ ان میں سب سے اہم تعریف یہ ہے کہ "اجتہاد اصول حرکت ہے" (ص۔ ۱۲۰) مصنف کی دریافت ہے کہ نہ صرف اجتہاد کی تعریف میں بلکہ دیگر تمام خطبات، موضوعات اور مباحث میں حرکت، دینامیت اور تقدم و ارتقا پر اقبال کا زور دینا اصل میں اس لرنائی الاصل مصنف اگنی ویس کی تصنیف کے جواب میں تھا جس نے اسلامی قانون کو میکانیکی اور جامد قرار دیا تھا۔

اپنے موقف کی تائید میں مصنف نے دیگر خطبات میں سے بھی اجمالاً میکانکیت کی تردید اور دینامیت کے اثبات کے شواہد اکٹھے کئے ہیں جو فکر، کائنات، خدا، خودی، اسلامی ثقافت کی روح اور چند دیگر مباحث میں علامہ کے اس رویے کی جانب اشارہ کناں ہیں۔ مصنف نے وہ مکتوبات اور اقتباسات بھی دیئے ہیں جن سے اس مشکل اور سخن گسترانہ مسئلے پر لکھنے سے علامہ کی جھجک، موضوع پر عبور نہ ہونے کا احساس اور ضروری معلومات کے حصول میں دشواری کا پتہ چلتا ہے یہی نہیں بلکہ اس حمیت دینی کا سراغ بھی ملتا ہے جو علامہ کی ان تحریروں کی محرک بنی۔

علامہ کی دوسری تعریف کے مطابق اجتہاد "کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنا ہے"۔ (ص ۱۲۰) اس فقرے کو سیاق و سباق سے الگ کرکے پڑھنا اور سمجھنا خاصا پھسلواں اور غلط نتائج کو راہ دینے والا ثابت ہو سکتا ہے اور ماضی میں ایسا ہوا بھی ہے۔ عائلی قوانین کے مرتبین نے اس کا جو مصرف تلاش کیا ہے وہ علامہ کی فکر سے کھیلنے کے مترادف ہے۔ حوالے کے لیے دیکھئے گزٹ آف پاکستان ص ۱۱۹۹ء اور مباحث مابعد جہاں اس فقرے کا سہارا لے کر اسلامی اصول فقہ کے اجتہاد اور عام قانون سازی کو ایک ہی سطح پر گھسیٹ لیا گیا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب کے مصنف

کو اس مشکل کا احساس ہے۔ لہٰذا انہوں نے مفصل بحث کر کے یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس تعریف کے لیے علامہ کی مجموعی فکر کے حوالے سے کیا مفہوم متعین کیا جا سکتا ہے۔ ان کے خیال میں عقلیت پرستی اور تجدید مذہب دونوں سے علامہ بیزار ہیں اور ان کے مذکورہ فقرے کو اس معنی میں لینا ممکن نہیں۔ عقل جزئی اس منصب کی اہل نہیں اور تجدید مذہب ملاقائیت کا خطرہ اپنے جلو میں لیے ہوئے ہے۔ مصنف کے خیال میں علامہ کی مراد اس سے تشکیل نو یا تشکیل جدید ہے۔ افسوس کہ اس اصطلاح کی وضاحت کے لیے مصنف نے جو لکھا ہے وہ ناکافی اور ہنوز محتاج تشریح ہے (ص ۱۴۰) اور لفظی الٹ پھیر سے ہٹ کر دیکھیے تو یہاں بھی بات صرف رہی ہے جو مسلمانوں میں مجدد کے منصب سے خاص ہے۔

تیسری تعریف اجتہاد کو "قانون سازی میں مکمل اختیار" کا ہم معنی قرار دیتی ہے۔ اس کے ضمن میں مصنف نے بعض اہم سوال اٹھائے ہیں کہ علامہ اقبال نظری طور پر اجتہاد کے درجہ مطلق میں قائل ہونے کے باوجود ذاتی زندگی میں حنفیہ کے مقلد کیوں تھے؟ یا ان کے ہاں تقلید کی تائید میں تاکید مزید کا جو رنگ اشعار میں بار بار اُبھرتا ہے اس سے کیا سمجھا جائے؟ ہمارے خیال میں اس سے صرف علامہ کے فکر کا توازن ظاہر ہوتا ہے اور ہر نکتے کو اس مقام پر رکھنے کی کوشش۔ وہ نظری طور پر اجتہاد کے قائل تھے مگر عملی استعداد اپنے اندر نہ پاتے ہوئے احکام میں تقلید کرتے رہے۔ جب اجتہاد کی وہ مضحکہ خیز صورت ابھری کہ جس میں اجتہاد کے لیے صرف انشاپردازی اور ادبی نکتہ آفرینی پر کفایت کی جاتی تھی تو علامہ نے اس کے خلاف بھرپور آواز اٹھائی اور واضح کیا کہ اس زریں قبائے اجتہاد کی آڑ میں کون سا عفریت پاکوبی کر رہا ہے۔ مصنف کی اس چیز سے ہمیں اتفاق نہیں۔ ان کے خیال میں علامہ کی یہ احتیاط اور عملاً تقلید پر اکتفا کرنا دراصل ایک "عارضی اور تاریک دور انحطاط و اضمحلال" میں سماجی اور فکری انتشار سے بچنے کی کوشش ہے۔ مصنف کو شاید اندازہ نہیں ہوا کہ یہ استدلال پیش کرتے ہی ان کے موقف کے ڈانڈے علما کے موقف سے جا ملتے ہیں جو مجتہد کے وجود کو عقلاً و شرعاً ممکن مگر واقعتہً نایاب پاتے ہیں۔ ان کے استدلال کے پیچھے بھی مرور زماں کا وہ نظریہ ہے جو قرآن و حدیث کی سند پر صدیوں کے سفر کو انحطاطِ قومی کا رزمیہ اور کمال سے زوال کی جانب پیش قدمی کا عمل جانتا ہے۔

باب پنجم علامہ اقبال کے تصور اجتہاد کے ایک اور پہلو سے بحث کرتا ہے۔ اس کا تعلق شرائط اجتہاد اور مصادر اجتہاد سے ہے۔ یہ باب مصنف نے بہت محنت سے لکھا ہے اور امہات الکتب کے حوالے سے شرائط اجتہاد پر بالاستیعاب نظر ڈالی ہے۔ علامہ اقبال نے اس ضمن میں جن امور کی طرف صرف اشارہ کیا تھا۔ ان پر مصنف نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ان کے الفاظ میں "علامہ نے شرائط اجتہاد کا تجزیہ نہیں کیا ورنہ انہیں اس طرح نامکمل قرار نہ دیتے تاہم ان کے نزدیک چونکہ ان شرائط کا فرد واحد میں جمع ہونا ممکن نہیں اس لیے اجتہاد انفرادی کی بجائے اجتماعی ہونا ضروری ہے۔" (ص۔ ۱۶۹) اس تجویز کی عملی شکل یعنی مقتدر بالا اجتہاد اسمبلی میں جن مسائل کا سامنا ہوگا اس پر بھی مصنف نے

مختصراً گفتگو کی ہے۔

مصادر اجتہاد کے ذیل میں قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس زیرِ بحث آئے ہیں اور مصنف نے علامہ کے خطبات تقاریر اور مکاتیب سے وہ سب مواد نکال کر ترتیب دے دیا ہے جو ان پر علامہ کی آراء سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔

چھٹا باب ان مسائل کا تذکرہ ہے جو برصغیر کی سیاسی اور اجتماعی معاشرتی صورت حال سے متعلق تھے۔ ان میں علامہ اقبال نے مسئلہ کے حقائق کو معروضی طور پر علماء کے سامنے رکھا اور صرف نظری بحث پر اکتفا نہ کیا جو عام تجدید پسندوں کا چلن تھا۔ عورتوں کے حقوق کے ضمن میں علامہ نے صرف فقہ کے احکام کا حوالہ نہیں دیا بلکہ وہ مصالح دینیہ جو اس تبدیلی کا تقاضا کرتے تھے ان پر توجہ دلائی اور عورتوں کی مجبوری اس انداز سے پیش کی کہ علماء خود اس مسئلہ میں عورتوں کے حقوق کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور بالآخر یہ قانون بن گیا۔ علامہ اس کی منظوری سے ایک سال قبل وفات پا چکے تھے۔

دوسرا مسئلہ خلافت اور اجماع کا تھا۔ علامہ خلافت کو اجماع سے مستلزم سمجھتے تھے اور انفرادی اجتہاد کی جگہ اجتماعی اجتہاد کے قائل جس کا حق وہ اسمبلیوں کو دینا چاہتے تھے۔ مصنف کے بیان کے مطابق اجتماعی اجتہاد کی تو علما کی جانب سے حمایت ہوتی رہی مگر دوسری تجویز کی تائید علماء نے نہیں کی۔ اسلامی ممالک میں قائم ہونے والے ادارے بھی یہ کام ہنوز انجام نہیں دے سکے۔

یہاں کتاب کے مباحث کا اختتام ہوتا ہے جن میں موضوع کے تقریباً سبھی پہلوؤں کو سمیٹ لیا گیا ہے اور اس طرح یہ اقبالیات کے ذخیرے میں ایک قابلِ قدر اضافہ شمار ہو گی۔ "تقریباً" کا رخنہ ہم نے اس لیے رکھا کہ اگر اجتہاد کے باب میں فکرِ اقبال سے ملنے والی رہنمائی کی روشنی میں پاکستان کو درپیش مسائل پر ایک باب اور باندھ دیا جاتا تو کتاب کی معنویت اور افادیت دونوں میں اضافہ ہوتا۔ لیکن اس کی جگہ مصنف نے کتاب کے آخر میں ایک اینٹی کلائمکس پیدا کر دیا ہے۔ وہ یوں کہ چھٹے باب کے بعد انہوں نے "آخریہ" کے عنوان سے چند صفحات لکھے ہیں۔ وفورِ تکرار و تکدر سے تمتماتے ہوئے یہ صفحات اگر نہ بھی ہوں تو کتاب پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ ہمیں یہ ضرور موقع مل جاتا ہے کہ ان سے وہ سوال پوچھ لیں جو اس سادے غیر فنی تبصرے میں پوچھا نہیں جا سکا۔ ہمارے معاشرے میں بہت سے نئے عوامل، اشیاء اور احوال گزشتہ سو دو سو برس کے عرصے سے داخل ہوئے۔ ان کے بارے میں اکثر یہ سننے میں آیا ہے اور اس کتاب میں بھی بین السطور موجود ہے کہ فقہا ان پر فتویٰ دینے میں ناکام رہے ——— ہمارا سوال اس نازک فرق کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس ناکامی سے مراد کیا ہے؟ کسی شخص، مسلک یا ضرورت کے مطابق فتویٰ دینے میں ناکام یا از روئے فقہ و دلائل شرعیہ کسی مسئلہ کا حکم بتانے سے قاصر! ڈاکٹر مسعود صاحب نے کتاب کے ایک حاشیے میں اپنی زیرِ طبع کتاب میں فقہا کی اس درماندگی کی لذیذ تفصیلات سے نقاب کشائی کی نوید سنائی ہے۔ ہماری درخواست ہے کتاب چھپتے ہی ایک نسخہ ہمیں ہماری دیدہ دلیری کی سزا کے طور پر بہ الخصوص ارسال فرمائیں جو بالترتیب ہمارا اور ہمارے اعتراضات کا منہ بند کر سکے۔

OF PIETY AND POETRY

By J.T.P. De Bruijn.

E.J. Brill Leiden 1983 pp. 318.

Guilders 168.

M. Athar Tahir

مُصنّف : جے ٹی پی ڈی بروھین

مبصّر : محمّد اطہر طاہر

مُترجم : محمّد سہیل عمر

خودی کی پرورش و تربیت پہ ہے موقوف

کہ مشتِ خاک میں پیدا ہو آتشِ ہمہ سوز

مذہبی اور اخلاقی تصورات پھیلانے کے لیے شاعری کو وسیلہ بنانے کی روایت مشرق میں بڑی پرانی اور مضبوط رہی ہے۔ اسلامی دنیا کے معروف شعراء میں تو یہ بظاہر شعر کا جواز فراہم کرتی رہی ہے کیونکہ مذہبی حلقوں میں اس مسئلے پر کچھ اختلاف رائے پایا جاتا تھا۔ ان کے لیے شاعری پند و موعظت کا ذریعہ ہے جو فرد کی جمالیاتی حس سے مملو ہوتی ہے تذکرہ نگاروں نے ہمیشہ شعراء کی تعریف و تحسین ان کے دینی نقطہ نظر اور رسوخ فی العقیدہ کے تناسب سے کی ہے اور اگر شاعر خود متصوف بھی رہا ہو تو معاملہ اور بھی سادہ ہو جاتا ہے۔ چشتیہ سلسلے کے بزرگ بابا فرید شکر گنج پر جو فارسی اور پنجابی کے شاعر تھے اور قادریہ بزرگوں مثلاً سلطان باہو اور ملا شاہ بدخشانی پر بلکہ دور مغلیہ کے آخری حصے کے قادری شاعر شہزادے دارا شکوہ پر جو کتب لکھی گئی ہیں وہ یا تو مبالغہ آمیز ہیں یا کم بیانی کا شکار۔ تذکروں میں ان کا تمام تر بیان زیادہ سے زیادہ کسی سابقہ تذکرے کی تکرار ہوتا ہے اور وہ بھی تخیل سے عاری طوطے جیسی نقالی۔ نتیجہ یہ ہے کہ سوانح عمری کی جگہ "قصص الاولیاء" وجود میں آجاتا ہے اور شاعر ولی اللہ قرار پاتا ہے۔ معروضیت تو تذکروں میں بھی شاذ ہی ہوتی ہے، پوری سوانح عمری میں تو اس کا ذکر ہی کیا!

سنائی غزنوی (۱۰۴۵ - ۱۱۳۱) جو اردو، پنجابی اور فارسی کے اہل علم میں حکیم سنائی کے نام سے معروف ہیں ان کی زندگی اور آثار کا جو مطالعہ ڈی بروئن نے کیا ہے وہ معروضی مطالعے کی ایک عمدہ مثال ہے۔

سنائی کا دور ۵ ویں / ۱۱ ویں صدی کے وسط اور چھٹی / بارہویں صدی کے اختتام کا زمانہ بنتا ہے یہ فارسی شاعری کی تاریخ کا ایک اہم دور ہے۔ اس مرحلہ تاریخ میں سنائی کی پیدائش انہیں وہ وسیلہ بناتی ہے جس سے متقدمین کی نسبتاً سادہ زبان، تشبیہات اور اسالیب بیان کو زیادہ پیچیدہ مطالب اور متنوع تر مقاصد کے لیے برتنے کی

گنجائش پیدا ہوئی۔ ان کے ہاں پہلی بار مذہبی شاعری کی پوری وسعت نمایاں ہوئی جس میں وہ تمام عناصر شامل تھے جو بعد کی صدیوں میں ایسی شاعری کی اساسیات قرار پاتے ــــــ مثنوی میں سنائی نے مذہبی پرعظمت یا ناصحانہ شاعری کے اختراع کار کا کردار ادا کیا اور فارسی غزل میں ان کے اس مخصوص اسلوب سے پیش رفت ہوئی جس میں وہ قدسی و غیر قدسی دونوں کو گھلا ملا دیتے ہیں۔

دوسرے فارسی شعرا مثلاً عطار، رومی، سعدی اور حافظ کے مقابلے میں ان کے شعری کارناموں کی رسائی شاید اتنے بلند روحانی مقام تک نہ ہو مگر شعرا، واعظین، صوفیا اور فلسفیوں پر نسل بہ نسل ان کے جو اثرات ہوئے ہیں اس اعتبار سے سنائی بہت اہم ہیں۔ یہ مسئلہ بھی خاصا اہم ہے کہ اسلامی دنیا میں جہاں طباعت کا رواج دیر سے ہوا اور جہاں خطی نسخوں کی نقول تیار کرنے کا معمول رہا ہے، متاخرین نے شاعر کو کس نظر سے دیکھا اور اس کے شعری متنوں میں اس کے مطابق کیا تبدیلیاں کیں۔

سنائی کی زندگی کے حوالے سے اگر اس بات پر بھی غور کیا جائے کہ اعلیٰ سماجی حیثیت کے افراد شاعری کی کیسے سرپرستی کرتے تھے تو اس سے خود اس امر کی اہمیت واضح ہونے کے علاوہ اس زمانے کی سماجی اقدار کی بصیرت بھی حاصل ہوگی۔ انفرادی سرپرستی اور فن، مالی دست نگری اور تخلیق جیسے مسائل شاید آج جدید دور میں بے ربط محسوس ہوں لیکن مشرق اور مغرب دونوں جگہ صنعتی انقلاب کے بعد کے زمانے تک تخلیقی کاموں کے لیے ان کی حیثیت بنیادی تھی۔ اس کتاب کے مصنف نے اسی لیے غزنہ میں سنائی کی شاعری کے انداز اور مواد پر ان کے سرپرستوں کے براہِ راست اثرات کا جائزہ لیا ہے کہ وہاں وہ ایک چھوٹے شاعر تھے۔ پھر ان کی تصنیفات کے متن کی تاریخی چھان بین کی ہے اور بڑی تالیفات کے ادبی پہلوؤں کا سنائی کی زندگی کے تناظر میں تجزیہ کیا ہے۔

اپنے اوائل عمری سے سنائی خود کو "شعرائے حکمت" میں سے جانتے تھے۔ جن کے لیے شاعری وسیلۂ معاش سے سوا بھی کچھ ہے۔ اسی سے ان کے اس طرزِ احساس کا پتہ چلتا ہے جو ایک مدرس کی خشک، ادعائی شان پیشوائیت کی بجائے رہبر یا مرشد کے مربیانہ رویے کو ترجیح دیتا ہے۔ سنائی کی زندگی میں فیصلہ کن تبدیلی ایک دنیاداری طرزِ حیات کو چھوڑ کر تصوف کو اپنانے کا شخصی تغیر نہ تھا بلکہ "ان کی پیشہ وارانہ زندگی ہی کی سمت تبدیل ہو جانے سے عبارت تھا" (ص ۲۱) ــــــ مصنف کا یہ بیان عام سوانح نگاروں کے رویوں سے الگ ایک نئی اور خوشگوار چیز ہے کیونکہ عموماً سوانح نگار بیشتر شعرا کو پیدائشی شاعر اور اکثر صوفیا کو مادر زاد ولی سمجھتے ہیں۔ سنائی کی زندگی کا دوسرا دور اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ اپنے وطن کو چھوڑ کر بلخ چلے آتے ہیں۔ گمان ہے کہ اس کا محرک پیشہ وارانہ شاعری کی 'بندگی' سے نجات کی خواہش رہی ہوگی نیز یہ بھی کہ بلخ میں "مذہبی شاعری کرنے کے بہتر مواقع میسر آ سکیں" (ص ۵۰) سرخس میں بااثر سیاسی اور ثقافتی حلقوں سے ان کے تعلقات استوار ہوئے اور ایک معمولی شاعر کی حیثیت سے آغاز کرنے والا

جلد ہی شہرت کے بام عروج پر پہنچ گیا۔

سنائی کی زندگی کا آخری دور جس میں وہ غزنہ لوٹ آئے صرف پانچ برس پر محیط ہے۔ اسی عرصے میں انھوں نے اپنی شاہکار مثنوی "حدیقۃ الحقیقہ" تصنیف کی ـــــ دربار غزنہ سے بھی ان کا براہ راست تعلق تھا۔ اس زمانے میں وہ اپنی فنی اور تخلیقی زندگی کے کمال پر تھے۔

کتاب کا دوسرا اور مختصر ترین حصہ سنائی کی تصنیفات کا لسانی تجزیہ کرتا ہے۔ اتنی محنت سے لکھے جانے کے باوجود یہ حصہ نامکمل ہے۔ اور صرف محققین کی دلچسپی کی چیز ہے۔ اس میں دیوان سنائی کے قصائد، غزلیات، قطعات، رباعیات اور دیگر منظومات پر بحث کی گئی ہے اور دیوان کے مختلف نسخوں کے درمیان تقابل کیا گیا ہے۔ مختصر مثنویوں کا جائزہ لیتے ہوئے مصنف نے ان مثنویوں کو الگ کر دیا ہے جو اصل میں کسی اور کی تصنیف ہیں مگر سنائی سے منسوب ہو گئی ہیں۔ آخر میں حدیقہ الحقیقہ سے بحث کی ہے جو اسلام کے عمومی تصور کے مطالعے کے لیے ایک انمول مأخذ ہے۔ سنائی کی نثری پر کم توجہ دی گئی ہے کیونکہ یہ بنیادی طور پر ان کی شاعری کے دیباچوں یا تعارف کا مجموعہ ہے۔

کتاب کا تیسرا اور سب سے طویل حصہ سب سے دلچسپ ہے۔ ان کے ادبی و شعری سفر کی دوہری خاصیت، قدسی و غیر قدسی عناصر کا امتزاج اور ان کی شاعری کے امتیازی مفاہیم سبھی سے سنائی کے تخلیقی جوہر پر ایک نئی نظر حاصل ہوتی ہے۔ ان کی مذہبی شاعری پند و موعظت کی شاعری ہے جس کا مقصد لوگوں کو دینی اور اخلاقی حقائق پر قائل کرنا ہے۔ سنائی کے اشعار کی بڑی تعداد ضرب المثل بن گئی ہے اور ان کے اقتباسات سے فارسی محاورات، حکایات اور لطائف کے سرمائے میں بہت اضافہ ہوا ہے۔ ان کی شاعری کے نمایاں موضوعات انسانِ کامل، انسان کی زندگی اور اس کی اپنے خالق کی طرف واپسی کے نظریات ہیں۔ مصنف نے یہ بھی دکھانے کی کوشش کی ہے کہ سنائی کا تعلق تصوف کی ایک زندہ روایت کے نمائندے سے اگرچہ ایک مختصر عرصے کے لیے رہا تاہم وہ ایک پُر تاثیر متصوف شاعر تھے۔

کتاب کا یہ حصہ اس لیے بھی اہم ہے کہ اس سے سنائی کے عہد کے سماجی ادبی کلچر کے بارے میں بصیرت افروز معلومات حاصل ہوتی ہیں، جیسا کہ کتاب کی تقسیم ابواب سے ظاہر ہے۔ اس کا بہت سا مواد تینوں حصوں میں دہرایا گیا ہے۔ شاید یہ تکرار ایسی محنت سے لکھی ہوئی عالمانہ کتاب میں غیر ضروری تھی۔ تاہم یہ کتاب سنائی کے مطالعے کے لیے ہی نہیں بلکہ فارسی شاعری کے عمومی مطالعات میں بھی ایک اہم اضافہ سمجھی جائے گی۔

اسلامی حکومت میں یہود

مصنف : امنون کوهن

مبصر : محمد اطہر جاوید

مترجم : محمد سہیل عمر

نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق ان کو
آنکھ جن کی ہوئی محکومی و تقلید سے کور

صیہونی عرب کشمکش کے نتیجے میں مسلمانوں اور یہود کے تعلقات کے ماضی، حال اور مستقبل پر علمی اور موضوعاتی مباحث جنم لینے لگے ہیں۔ لاتعداد کتابیں ایسی شائع ہو چکی ہیں جنہیں دیکھ کر ہی پتہ چل جاتا ہے کہ یہ کیا کہیں گی اور کیسے یہ کتابیں فوراً بازار میں پھیل بھی جاتی ہیں۔ دوسری طرف عیسائیوں اور یہودیوں کی وہ تحریریں جو ذرا دھیما درمیانہ رویہ ظاہر کرتی ہیں انہیں یا تو جان بوجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا ہے یا باضابطہ طور پر دبا دیا جاتا ہے۔ انتہا پسندوں کے اس منصوبے کی ایک جھلک کے لیے پروفیسر نوام چومسکی کی اس شکایت کا مطالعہ کافی ہوگا جو انہوں نے اس سال امریکہ کے ایک عوامی ٹیلی ویژن سٹیشن پر کی تھی۔ اس کے باوجود کہ پروفیسر مذکور امریکہ کے ممتاز یہودی دانشور ہیں۔ ان کی کتاب کو کتاب فروش تقسیم کاروں نے اس میں پیش کردہ تجاویز کی بنا پر اٹھانے سے انکار کر دیا اور تمام بڑے اخبار انہی مندرجات کی وجہ سے اس پر تبصرہ کرنے پر آمادہ نہ ہوئے۔

سو وہ کتاب جو پہلی بار عبرانی میں ۱۹۸۲ء میں شائع ہوئی ہو اور جس کا مصنف یروشلم کی عبرانی دانشگاہ کا پروفیسر ہو اس سے تو قع تو یہی کی جانی چاہیے کہ اس کا ایک مخصوص نقطہ نظر ہوگا جس کی اشاعت مقصود ہے۔ لیکن مصنف نے ایس۔ ڈی گوئیٹن کی کتاب "یہود اور عرب۔ ان کے تاریخی روابط" کی روایت کے اتباع میں یہ رائے پیش کی ہے کہ اسلامی حکومتوں کے تحت (اس کتاب کا موضوع عثمانی حکومت ہے) یہود خوب پھلے پھولے۔

پروفیسر کوہن کی تحقیق ہے کہ یورپی عیسائیوں اور یہودیوں کی تحریر کردہ کتب کے بیانات متعصبانہ ہوتے ہیں اور اس کام کے لیے تفاصیل کو مصنف کے مقاصد کی خاطر ڈھال لیا جاتا ہے (ص ۱۰) ـــــ فلسطینی یہودیوں کو بالخصوص "قابل رحم اور مظلوم" دکھایا جاتا ہے۔ یہ نتیجہ ہے ان رپورٹوں کا جو نمائندے بن کر جانے والے ربی بھیجتے ہیں۔ (ص ۲۱۳) ـــــ پروفیسر کوہن نے اپنی تحقیق کے لیے تقریباً سارا مواد ایک ایسے ماخذ سے حاصل کیا ہے جو اس سے قبل کسی نے کھنگالا ہی نہ تھا یعنی

مسلمان حکمرانوں کے دفترِ دیوانی کے سجلات جو پورے سے کے پورے مشرقی یروشلم میں محفوظ ہیں۔ ان کی مدد سے پروفیسر صاحب طبقۂ یہود کے مذہبی، اقتصادی اور سماجی پہلو ابھر کر سامنے لے آئے ہیں۔

ان کے مطالعہ و تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ یروشلم کے یہودی جو اپنی داخلی تنظیم میں خود مختار تھے اقتصادی طور پر مرفہ الحال اور مذہبی اور سماجی معاملات میں آزاد تھے۔ انہوں نے یہودیوں کے سرکردہ لوگوں کی حیثیت کا جائزہ بھی لیا ہے، ان کے اپنے طبقے کے تانے بانے میں اور مسلمانوں سے تعلقات میں۔ ان منصب داروں میں شیخ الیہود (ان کے قائد) دیّان (مذہبی منصف) ربّی اور شیخ محلہ شامل تھے۔ انہوں نے ایسی مثالیں دی ہیں جن میں نہ صرف یہودی مسلمان، یہودی عیسائی تنازعات بلکہ یہودی۔یہودی جھگڑوں کے تصفیہ کے لیے مسلمان عدالتوں میں آنے والے یہودیوں کے ساتھ برابر کا اقتصادی سلوک کیا گیا جبکہ مسلمان مطلقاً اکثریت میں تھے (ص۔ ۶۰) ــــ ایسے مقدمات بھی درج کیے گئے جن میں مسلمان قاضیوں نے اپنے ہم مذہبوں کے خلاف یہود کے حق میں فیصلہ دیا (ص۔ ۷۵، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۱۲) ــــ ایسے ہی فیصلے امور انتظامی کے ذمہ دار حضرات اور بااثر سیاسی اور سرکاری افسران نے بھی کیے (ص۔ ۸۰، ۱۱۴) ــــ بیت المال کا نگران اس بات کا ذمہ دار ہوتا تھا کہ یہود کی املاک کی حفاظت کرے اور اسے مسلمانوں کے ہاتھ پڑنے سے بچائے (ص۔ ۶۲) یہی نہیں بلکہ جب یہود کوئی مستقل کام کرتے تھے، اور وہ کرتے ہی رہتے تھے، تب بھی طاقت کا استعمال نہیں کیا جاتا تھا (ص۔ ۱۰۹) ــــ لہٰذا یہ بات باعث تعجب نہ ہونا چاہیے کہ یہود وراثت کے معاملات، نسبی مسائل کے حل بلکہ طلاق تک کے ضمن میں اکثر مسلمانوں کے طریقوں پر عمل کرتے تھے (ص۔ ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۳۱)۔

اہل حرفہ کی انجمنوں میں یہود کا جو کردار تھا اس سے یہ بات مزید ثبوت کو پہنچتی ہے کہ وہ "وہاں کے معاشرے کا لازمی جزو تھے" ــــ ان میں دولت مند سوداگر تھے جن کے پاس اچھی خاصی جائیدادیں تھیں۔ نیز فرمان داروں (گورنروں) کے معاون اور اطباء بھی تھے ــــ انہیں ایسے مواقع حاصل تھے جس سے وہ عمومی حکومتی انتظامیہ کے فعال رکن بن سکتے (ص۔ ۵۷) اور پیشہ وارانہ انجمنوں کی سربراہی تک کے لیے منتخب ہوتے تھے۔ یہود کو مسلمان عوام اور انتظامیہ صرف برداشت ہی نہیں کرتے تھے بلکہ ان سے اچھا سلوک کرتے تھے۔ ظلم اور باہمی چپقلش کے واقعات ہو جاتے تھے مگر انتظامیہ کی طرف سے اس کی مناسب اصلاح کر دی جاتی تھی۔ (ص۔ ۱۳۸)

قرآنی احکامات کے مطابق مذہبی معاملات میں کوئی جبر نہیں۔ لہٰذا جب کوئی یہودی از خود اسلام قبول کر لیتا تو اسے کوئی خاص مراعات نہیں دی جاتی تھیں بلکہ عام مسلمانوں جیسا سلوک کیا جاتا تھا (ص۔ ۱۲۹) ــــ زیر بحث دور میں عثمانیوں کا یہ طرز عمل ان مثالوں کی یادگار تھا جو اسلام کے صدر اوّل میں قائم کی گئی تھیں، عدل و انصاف اور صدق و اعتماد کی مثالیں۔

اسلامی معاشرے اور اسلامی فقہ کا مطالعہ کرنے والوں نے دو مباحث کو بہت اچھالا ہے۔ ایک جزیہ اور دوسرا

امتیازی نشان کا استعمال ۔ موخرالذکر کا جہاں تک تعلق ہے تو اگرچہ یہود اتنے متمول تھے کہ "درمیانہ بلکہ زیادہ جزیہ" بھی ادا کر سکیں لیکن اس کے باوجود کسی ایک یہودی نے بھی کبھی "قلیل ترین شرح جزیہ کے سوا کچھ ادا نہ کیا تھا۔ نہ ان سے اس کا مطالبہ کیا گیا تھا" (ص-۳۳۰) رہا زرد کپڑے پہننے کا سوال تو اس سے "یہود کو ستانا مقصود نہ تھا بلکہ یہ محض مسلمانوں کے مقدس مقامات کو بے حرمتی سے بچانے کی غرض سے تھا۔" ص-۲۰۲

کتاب میں صفحہ ۱۶۷، اور ۱۸۶ پر طباعت کی معمولی غلطیاں ہیں تاہم صفحہ ۴۷ پر شہادہ اول کا ناقص ترجمہ محل نظر ہے ۔ عربی کے مفاہیم سے قریب تر رہنا مناسب تھا۔ مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے انگریزی میں "لارڈ" کا لفظ (اور وہ بھی حروف کلاں میں) خواہ مخواہ اس لفظ کے عیسوی مدلولات کی طرف ذہن کو لے جاتا ہے ۔ ناواقف قاری کے لیے اس لفظ کے الوہی تلازمات گمراہ کن بلکہ سرے سے غلط ہو سکتے ہیں۔

اس مطالعہ سے گو تھوڑا سہی مگر ایک اہم اضافہ ان کوششوں میں ہوا ہے جو علمی اور عوامی حلقوں میں پائے جاتے والے ان غلط تصورات کی اصلاح کے لیے ہو رہی ہیں جن کا تعلق مسلمانوں کے یہود اور دوسری اقلیتوں سے سلوک کے معاملے سے ہے ۔ اقلیتوں کے بارے میں مسلمانوں کی اس روادارانہ پالیسی کے شواہد صرف یروشلم کی تاریخ ہی سے نہیں ملتے بلکہ اندلس، عثمانی ترکیہ، مصر اور شام، ملوک اور مغل ہندوستان اور اسلامی دنیا کے دوسرے علاقے بھی اس کا کافی ثبوت مہیا کرتے ہیں۔

A JOURNAL DEVOTED TO THE STUDY OF ISLAM AND OF CHRISTIAN-MUSLIM RELATIONSHIP IN PAST AND PRESENT

Founded in 1911.
Sponsored by Hartford Seminary since 1938.

Offers a variety of articles on Islamic Theology, Literature, Philosophy, and History. Dedicated to constructive inter-religious thought and interpretation. Book reviews. Current notes, survey of periodicals.

Annual Subscription Rates: Individuals, U.S. $15.00
Institutions, U.S. $20.00

Please make checks payable to *The Muslim World* and mail to:

The Muslim World
Duncan Black Macdonald Center
77 Sherman Street
Hartford, Connecticut U.S.A. 06105

Published by

The Duncan Black Macdonald Center at Hartford Seminary

مطالعۂ اقبالؒ

مصنف : شیخ اعجاز احمد

مبصر : ڈاکٹر وحید عشرت

عمرہا در کعبہ و بتخانہ می نالد حیات

تا ز بزمِ عشق یک دانائے راز آید بروں

نام کتاب	ــــــــــــ	مظلوم اقبال
مصنف	ــــــــــــ	شیخ اعجاز احمد (علامہ اقبال کے قادیانی بھتیجے)
ناشر	ــــــــــــ	مصنف بذاتِ خود
سال اشاعت	ــــــــــــ	۱۹۸۵ء
قیمت	ــــــــــــ	۷۵ روپے
ملنے کا پتہ	ــــــــــــ	پی ۲۱۳ داؤد پوتہ روڈ کراچی ۴

مجلد، خوبصورت جلد، سنہری ڈائی، گرد پوش عمدہ علامہ کی تصویر سے مزین کاغذ عمدہ کتابت اور پروف ریڈنگ کی متعدد اغلاط مجموعی اعتبار سے اور طباعت کے لحاظ سے کتاب اچھی ہے۔

مظلوم اقبال کتاب کی طرف فوری طور پر توجہ منعطف ہونے کی دو وجوہات ہیں، پہلی تو اس کا نام ہے کہ قاری اسے پڑھتے ہی چونک جاتا ہے اور سوچ میں پڑ جاتا ہے کہ اس کتاب میں حکیم الامت علامہ اقبال کے حوالے سے متعدد ایسی غلطیوں کی نشاندہی کی کوشش کی گئی ہو گی جس سے علامہ کی شخصیت کو گھٹانے، مسخ کرنے یا ان کے بارے میں غلط بیانیوں پر مبنی باتیں پھیلانے کی کوشش کی گئی ہو گی۔ تاہم کتاب کو دیکھ کر خاصی مایوسی ہوتی ہے کہ بہت معمولی قسم کی واقعاتی اور تاریخی باتوں میں اختلاف کے سوا فاضل مصنف نے کوئی ایسی بات نہیں کی جس سے کتاب کے نام کا جواز پیدا کیا جا سکے۔ اس کتاب کے اس نام کی شان نزول جو انہوں نے بیان فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ کوئی صاحب قرآن کریم کی تفسیر لکھ رہے تھے تو علامہ نے اس پر فرمایا کہ "ایک زمانے میں حسینؓ مظلوم تھے ان دنوں قرآن مظلوم ہے کہ جو اٹھتا ہے اس کی تفسیر لکھنے بیٹھ جاتا ہے"۔

اقبال کی مظلومیت کیلئے شیخ اعجاز کے بیانات کی حقیقت

شیخ صاحب نے مظلوم اقبال کے جواز میں دوسری روایت فیض احمد فیض کی بیان کی ہے۔ کہتے ہیں روزنامہ جنگ کے زیر اہتمام منعقدہ ایک مذاکرے میں فیض احمد فیض نے کہا کہ "آج کل کے دور میں اگر شعرا میں سب سے مظلوم کوئی ہے تو وہ علامہ اقبال ہیں۔ ہر نقاد اور مبصر اقبال کو اپنے نظریات اور خیالات اور عقاید کی اقلیم میں کھینچ تان کر لانے کی کوشش کرتا ہے ایسے

حضرت علامہ اقبال کا کوئی نہ کوئی مصرعہ یا شعر اپنے خیالات کی تائید کے لیے پیش کر دیتے ہیں۔"

مظلوم اقبال نام رکھنے کے لیے شیخ صاحب نے ان دو واقعات سے استدلال فرمایا ہے۔ کہ ان الفاظ میں اقبال بھی مظلوم ہے کہ ان پر ہر کہ و مہ لکھ رہا ہے اور عجیب عجیب وضعی روایات ان سے منسوب کر رہا ہے۔ چنانچہ شیخ صاحب نے اس کتاب میں بالخصوص مولانا عبدالمجید سالک۔ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی۔ خالد نظیر صوفی اور جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کی کتابوں کو مختلف حوالوں سے ہدف تنقید بنایا ہے۔ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کی کتاب زندہ رود کو حرف آخر اور مستند کتاب قرار دینے کے باوجود محض اس لیے نشانۂ تنقید بنایا ہے کہ اس میں علامہ اقبال کے خاندان ماں، باپ، بھائی اور دوسرے عزیز و اقارب کے قادیانی ہونے کی مستند اور مدلل حوالوں سے تردید کی گئی ہے۔ دوسروں کی روایات کو سنی سنائی اور ساقط الاعتبار قرار دیتے ہوئے وہ خود جن روایات کو بیان کرتے ہیں، وہ بھی سنی سنائی اور قادیانی جماعت کے تشہیری بیانات پر مشتمل ہیں اکثر جگہ ایسا بھی ہوا ہے کہ وہ خود کوئی مستند حوالہ دینے کی بجائے اپنی روایت کی ہوئی بات کو بلا دلیل مستند سمجھتے ہوئے دوسروں کے دلائل کو رد کرتے ہیں۔ متعدد جگہ خود انہوں نے بالخصوص قادیانیت کے حوالے سے جو گھپلا کیا ہے اس سے ان کی دوسری روایتوں کی صحت کا حال بھی معلوم ہو جاتا ہے۔

جہاں تک عبدالمجید سالک، عبداللہ چغتائی اور دوسرے افراد کی روایات کے ساقط الاعتبار ہونے کا تعلق ہے تو اس میں خود ان لوگوں کو دوسروں سے بھی ایسا ہی شکوہ تھا۔ ۱۹۷۷ء میں جب علامہ اقبال کا صد سالہ جشن ولادت منایا جا رہا تھا تو میں اس وقت بھی اقبال اکادمی میں ریسرچ سکالر تھا اور ایک عارضی آسامی پر کام کر رہا تھا۔ جشن صد سالہ کی ذیل میں چھپنے والی کتب کی تدوین کا کام میرے سپرد تھا۔ ان دنوں ڈاکٹر عبداللہ چغتائی اپنی چھڑی اور مخصوص پھولدار لوپی کے ساتھ آیا کرتے تھے۔ ڈاکٹر معزالدین اس بات کے گواہ ہیں کہ وہ بھی یہی کہتے کہ علامہ اقبال کے بارے میں بہت سی روایات غلط ہیں۔ ذکر اقبال اور اقبال کے حضور پر خاص طور پر انہیں اعتراض ہوتا۔ وہ فرماتے کہ ان کتب میں اقبال کے ساتھ اپنا قد کاٹھ اونچا کرنے کے لیے خود ساختہ روایات کا طومار بھر دیا گیا ہے۔ آج شیخ اعجاز صاحب ان کے بارے میں یعنی ان کی کتاب روایات اقبال کے متعلق ایسے ہی کہہ رہے ہیں اگر ڈاکٹر عبداللہ چغتائی آج زندہ ہوتے تو شاید مظلوم اقبال کے بارے میں یہ بات وہ بھی پورے شد و مد کے ساتھ کہتے اور پھر شیخ صاحب کو ان روایات کی صحت کا بھی اندازہ ہو جاتا

دوسری وجہ جو شیخ صاحب نے اس کتاب کے ضمن میں فیض احمد فیض کے حوالے سے بیان کی ہے۔ وہ بھی کوئی لائق اعتناء نہیں۔ اقبال ایسی قد آور شخصیت پر جو اسلامی نشاۃ ثانیہ کی علامت ہے اور عصر حاضر میں مسلمانوں کے عرانی سیاسی، فکری اور الہیاتی مسائل کے بارے میں روشنی دینے والی بصیرت ہے۔ اقبال کا نام دنیا میں اسلامی قوتوں کے لیے سرچشمہ طاقت ہے جس نے برصغیر کی سیاسی بساط کے تمام مہروں کو مات دی اور انگریز اور ہندو کی شاطرانہ سیاست کی چالیں الٹ دیں۔ انہوں نے انگریز اور ہندوؤں کی چالوں سے متذبذب مسلمانوں کو دو قومی نظریہ اور علیحدہ وطن کا نصب العین

دیا ان پر جس قدر لکھا جائے کم ہے۔ پھر ابھی اقبال پر مواد جمع ہونے کا مرحلہ ہے۔ ایک وقت پھر ایسا آئے گا جب اس مواد کو جانچا اور پرکھا جائے گا۔ ایسے میں اقبال کی اس ہمہ گیر اور جادو اثر شخصیت پر بہت سی مستند کتب کے ساتھ ساتھ بہت سی غیر مستند کتب بھی شائع ہوئی ہیں تو اس سے اقبال کو مظلوم نہیں سمجھنا چاہیئے بلکہ یہ دیکھنا چاہیئے کہ وہ کیا جادو ہے جس نے پوری دنیا کو ان کی طرف متوجہ کر دیا پھر اگر یہ کہا جائے کہ فکرِ اقبال کو سب سے زیادہ بگاڑنے کی کوششیں فیض نہیں تو اس کے نظریاتی بھائی بندوں نے زیادہ سرانجام دی ہیں تو مضائقہ نہیں اس لیے کہ کمیونسٹ پارٹی کا یہ واضح اشارہ ہے کہ اگر تم کسی فکر اور نظریے کو رد نہیں کر سکتے تو اس کو مختلف تعبیرات اور توجیہات کے ذریعے اتنا الجھا دو کہ وہ اپنی ہیئت کھو دے۔ اقبال کو اشتراکیانے کی مختلف جہات سے کوششیں اسی ذیل میں آتی ہیں۔ ان سب باتوں کے باوجود اقبال کا اپنا ایک تشخص ہے اور اپنی الگ شناخت ہے جو ان پر طوائف کو قتل کرنے، شراب نوشی اور رندی و سرمستی کے بہتانوں اور اتہامات کے باوجود کبھی کم نہیں ہوا۔ لہذا اقبال کو مظلوم بنانے یا ثابت کرنے کا شغل کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اس کتاب کا عنوان نہایت کچا اور بودا ہے جس کی سستی جذباتیت کے ذریعے کچھ مقاصد کے لیے ہمدردی حاصل کرنے کی ایک بھونڈی کوشش ہے۔ تاہم لوگوں کو چونکا دینے اور کتاب کی سیل ویلیو بڑھانے کے لیے ایسے نام کسی طور پر مفید قرار دیئے جا سکتے ہیں مگر اس عنوان سے کتاب کی معنویت ثابت نہیں کی جا سکی۔

مظلوم اقبال کے مطالعہ کی دوسری وجہ

اس کتاب کی مقبولیت کی دوسری وجہ ظاہر و باہر ہے کہ یہ کتاب علامہ اقبال کے "صالح" بھتیجے کے قلم سے لکھی گئی ہے لہذا اس میں ایسے متعدد نئے انکشافات ہوں گے جن سے علامہ اقبال کی زندگی کے کچھ نئے گوشے منور ہوتے ہوں گے۔ یہ بات بڑی حد تک درست ہے۔ اس کتاب میں بہت سے خطوط بھی ہیں جو معلومات افزا اور نئے بھی ہیں اس لحاظ سے یہ کتاب اہم اور مفید ہے۔ اس کتاب میں ۴۰ خطوط شیخ صاحب نے شامل کیے ہیں جو کتاب کو اقبال شناسوں میں وقیع بنانے کے لیے کافی ہیں۔ شیخ صاحب نے اپنی کتاب میں جو شجرہ نسب درج کیا ہے وہ تقریباً وہی ہے جو جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال نے اپنی کتاب میں دیا ہے۔ صرف عبدالرحمن کے بیٹے احمد کی اولاد میں اختلاف ہے۔ شیخ صاحب نے اس کی تفصیل یوں درج کی ہے۔ احمد کی اولاد میں سراج دین، تاج دین، حاکم بی، زینب، احمد دین اور حیات شامل ہیں۔ جبکہ ڈاکٹر جاوید اقبال نے احمد کی اولاد کی تفصیل یوں دی ہے[۱۸] کہ سراج الدین، تاج دین، حاکم بی، زینب بی، حسن بی، احمد دین اور حیات۔ یعنی حسن بی ڈاکٹر صاحب کے شجرہ میں ایک اور نام ہے جو شیخ صاحب کے شجرہ میں رہ گیا۔

کتاب میں ایک اور بات بڑی نمایاں ہے۔ شیخ صاحب علامہ اقبال کا ذکر چچا جان کے بطور کرتے ہیں یا کہیں علامہ اقبال بھی لکھتے ہیں تو بڑی ملائمت، محبت اور وجاہت سے ذکر کرتے ہیں۔ کتاب میں کئی جگہ انہوں نے علامہ کا دفاع بھی کیا ہے۔ خصوصاً شراب نوشی کی روایات کو غلط قرار دیا ہے اور یہ شہادت دی ہے کہ انہوں نے انہیں ایسا کرتے کبھی نہیں دیکھا بلکہ ایک محفل میں تو اقبال نے کہا کہ میں نے تو یورپ میں بھی شراب کو ہاتھ نہیں لگایا۔ پھر ڈاکٹر اجمل اور سلیم احمد کے اس موقف کو بھی سختی سے رد کیا ہے کہ علامہ اقبال کو کوئی نفسیاتی یا جنسی عارضہ لاحق تھا۔ وہ لکھتے ہیں۔

"پچھلے چند سالوں میں دو ایک دانشوروں نے ماہر نفسیات کا لبادہ اوڑھ کر علامہ کی تحریروں کی روشنی میں ان کی نفسیات کا جائزہ لینے کے بہانے اپنے جلے دل کے پھپھولے پھوڑے ہیں۔ ایک کہتے ہیں۔ "اقبال نہ زبان کے شاعر ہیں نہ رعایت لفظی کے۔ نہ صنائع بدائع کے اور نہ جذبات و محسوسات کے۔" ان کے خیال میں وہ تصورات اور خیالات کے شاعر ہیں اور تصورات و خیال بھی روایتی نہیں ان کے اپنے ہیں۔ پھر وہ سوال اٹھاتے ہیں کہ "خیالات کی شاعری اچھے یا بُرے معنوں میں شاعری ہوتی بھی ہے یا نہیں؟" دوسرے لفظوں میں ان کے نزدیک علامہ اقبال کی شاعری شاعری ہی نہیں۔ یہاں تو خیر علمی بات تھی۔ ہر کس بر خیال خویش خبطے دارد۔ غالب کے متعلق ان کی زندگی میں "مگر ان کا کہا یہ آپ سمجھیں یا خدا سمجھے" کہا جاتا تھا۔ گر نہ بیند بروز شپرہ چشم۔ لیکن علامہ کی شاعری پر اعتراض سے ان کے حسد کی آگ ٹھنڈی نہیں ہوئی۔ فرماتے ہیں کبھی کبھی میرے دل میں ایک خطرناک خیال آتا ہے لیکن میں کسی ذریعے سے اس کی تصدیق نہیں کر سکتا۔ کیا علامہ کسی خطرناک جسمانی (جنسی) عارضے میں مبتلا تھے؟ ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہیے۔

دوسرے دانشور ماہر نفسیات کی رائے میں اقبال "کامل مرد نہیں تھے۔" لیکن وہ یہ نہیں فرماتے کہ یہ انکشاف ان پر کیسے اور ان کی کس تحریر سے ہوا۔ رشید احمد صدیقی ایسی تحریروں کے متعلق اپنی رائے کا اظہار اپنے ایک مضمون میں کر چکے ہیں جس کے بعد ان ہفوات کے متعلق مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔"[۳]

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ انہوں نے ڈاکٹر محمد اقبال کے بارے میں ایسی کچی اور ناپختہ باتوں کا نوٹس لیتے وقت اپنا سارا وزن علامہ کے پلڑے میں ڈالا ہے اور ہر اس شخص کی خبر لینے کی کوشش کی ہے جو ان کے ہاتھ آیا۔ اور یہاں ان کی زبان علامہ کے حق میں بڑی زوردار اور جاندار ہے تاہم جہاں "قادیانیت کے بارے میں علامہ کا موقف بیان کیا ہے وہاں خود ان کا اپنا لہجہ علامہ کے بارے میں غیر ثقہ، غیر ہمدردانہ بلکہ افسوسناک حد تک جارحانہ ہے۔ اور انہوں نے پھر چھوٹا بڑا وہ واقعہ بیان کر دیا ہے جو کسی صورت بھی علامہ کے قادیانیت سے تعلق کو ظاہر کر سکتا ہو۔ یہاں ان کا اور جسٹس ڈاکٹر

جاوید اقبال دونوں کے بارے میں لہجہ تلخ اور کڑوا ہے۔

مظلوم اقبال کے مذموم مقاصد

اگر شیخ صاحب کی کتاب کو قادیانیت کے تناظر میں دیکھا جائے تو اقبال سے بڑا واقعی کوئی مظلوم نہیں۔ انہوں نے نہایت چابکدستی سے غیر متعلقہ اور جزوی واقعات کے حوالے سے اقبال کو قادیانیت کے کیمپ میں دھکیلنے کی کوشش کی ہے اور علامہ اقبال کے والد شیخ نور محمد، والدہ کریم بی بی، بھائی جو ان کے والد ہیں بھابھی جی جو ان کی والدہ ہیں اور اپنی پھوپھیوں سب کو ایک ہی ہلے سے قادیانی بنا دیا ہے اور ان پر اس سے زیادہ ظلم اور کیا ہوگا کہ ان کی سند بھی شیخ صاحب کی یہ ہے کہ انہوں نے اپنی بھابھی (والدہ) اور پھوپھیوں سے ایسا سنا۔ اقبال اس لحاظ سے مظلوم اور بدقسمت ہے کہ خود اس کے بھتیجے نے جو ان سے پیار اور محبت کا مدعی ہے ان کے عقائد پر حملہ کیا ہے اور اپنے عقائد کے استناد کے لیے علامہ اقبال کی شہرت کو بلیک میل کیا ہے۔ ورنہ ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال کی کتاب زندہ رود جسے وہ حرفِ آخر اور مستند قرار دیتے ہیں کے اقبال اور احمدیت کے سلسلے میں دلائل کے بعد اس کتاب کا کیا جواز تھا۔ اگر یہ کتاب زندہ رود سے پہلے آئی ہوتی تو اس کا ایک جواز مان لیا جاتا، مگر ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال کو خاندان اقبال کے قادیانی ہونے کے بارے میں اپنے دلائل کی مکمل تفصیل دینے اور شائع کرانے کے بعد ان کا مظلوم اقبال کے نام سے کتاب لکھنا ان کے کچھ دوسرے مقاصد کی نشاندہی کرتا ہے جو ان سے چھپائے نہیں چھپے۔ اگر مظلوم اقبال سے پہلے یا اس کے پڑھنے کے بعد کوئی غیر جانبدار شخص زندہ رود کی تیسری جلد کے صفحات ۵۱۱ تا ۵۹۹ پڑھے تو قادیانیت کے بارے میں علامہ اقبال کے خاندان اور اقبال کا پورا موقف دلائل کے ساتھ مفصل طور پر سامنے آجاتا ہے اور شیخ اعجاز احمد کے دلائل کی قلعی کھل جاتی ہے۔ انہوں نے محض اپنے خونی اور خاندانی رشتے کے بل پر علامہ اقبال جو اس ملک کے نظریہ ساز ہیں کے دل میں قادیانیت کے لیے نرم گوشہ ثابت کرنے کے لیے جو ایڑی چوٹی کا زور لگایا ہے اس کی وجہ ملک کی وہ صورت حال ہے جس میں قادیانیت کو غیر مسلم اقلیت قرار دیا جا چکا ہے۔ ایسے وقت میں اس کتاب کی بڑے اہتمام کے ساتھ اشاعت در اصل اس سبب سے ہے کہ علامہ اقبال کے ساتھ قادیانیت کو نتھی کر کے یہ ثابت کیا جائے کہ اس ملک میں جس کی بنیاد فکر اقبال پر ہے وہاں قادیانیت کو جس سے وہ ہمدردی رکھتے تھے غیر مسلم اقلیت قرار دیا جانا مناسب نہیں۔ شیخ صاحب کے یہ بیان کہ اقبال پر احراریوں کا اثر تھا جس کی بنا پر انہوں نے ۱۹۳۵ء میں سیاسی دباؤ کے تحت قادیانیت کو غیر مسلم اقلیت قرار دینے کی حمایت کی کے پس منظر میں شیخ صاحب کہنا چاہتے ہیں کہ پاکستان میں قادیانیت کو غیر مسلم اقلیت قرار دینے کے پیچھے احراریوں کی ہی تحریک ہے۔

کیا اقبال ۱۹۳۵ء تک قادیانیت کے لیے نرم گوشہ رکھتے تھے؟

مظلوم اقبال میں یوں تو پوری کتاب کے بین السطور میں اقبال کی مظلومیت کی آڑ میں قادیانیت کی تمام نہاد

منظوری کا رد نا ردیا گیا ہے اور اقبالیات کے پردے میں قادیانیت کو پیش کیا گیا ہے مگر شیخ صاحب کھل کر اپنی کتاب میں باب ۳۲ اور ۳۳ میں سامنے آئے ہیں۔ باب ۳۲ کا عنوان ہے "زندہ رود۔ علامہ اقبال کے سوانح حیات" اور باب ۳۳ کا عنوان ہے "علامہ اقبال اور احمدیت" زندہ رود کے بارے میں ان کی رائے ہے۔

"زندہ رود کی اشاعت سے پہلے علامہ اقبال کے سوانح حیات کی کوئی مستند کتاب شائع نہیں ہوئی تھی۔ زندہ رود نے اس کمی کو احسن طریق سے پورا کر دیا ہے اس میں صرف ان کے نجی زندگی کے حالات ہی نہیں ان کے افکار اور نظریات کے بتدریج ارتقا کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔ میں کوئی نقاد نہیں لیکن اقبالیات کے ایک قاری کی حیثیت سے کہہ سکتا ہوں کہ علامہ کے سوانح حیات پر یہ کتاب حرفِ آخر سمجھی جائے گی۔"

اس ابتدائی تمہید کے بعد شیخ اعجاز کہتے ہیں کہ انھوں نے جسٹس جاوید اقبال کو لکھا کہ وہ اقبال اور احمدیت کے بارے میں صحیح صورت حال پیش کرنا چاہتے ہیں جس پر جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال نے انہیں لکھا کہ وہ اقبال اور احمدیت کے موضوع پر ایک مفصل نوٹ بھیج دیں تو وہ اختلاف کے باوجود اسے شائع کر دیں گے چنانچہ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال نے وہ نوٹ کتاب میں شامل کر دیا جو زندہ رود کی جلد سوم کے بیسویں باب میں شامل ہے جسٹس جاوید اقبال کی طرف سے ان کے موقف کی قبولیت پر شیخ صاحب نے اظہار انبساط کیا ہے۔ اور اسے جاوید اقبال کی طرف سے اعلیٰ جوڈیشل کی مثال قرار دے کر کہا ہے کہ ان کا اگلا باب اسی کے ترمیم و اضافے پر مشتمل ہے۔ مختصراً زندہ رود اور اقبال اور احمدیت کے ابواب میں شیخ صاحب نے بنیادی طور پر جو باتیں کی ہیں۔ ان کا جواب مفصل طور پر جسٹس جاوید اقبال نے اپنی کتاب زندہ رود کی جلد سوم میں دے کر یہ قرض چکا دیا ہے۔ یہاں ہم قارئین کے استفادے کے لیے مختصراً اس بحث کا تذکرہ کرتے ہیں۔ شیخ صاحب کا بنیادی موقف یوں ہے کہ:

۱۔ ۱۹۳۵ء سے قبل احمدیت کے دو ایک عقائد سے اتفاق اور دو ایک سے سخت اختلاف کے باوجود چچا جان احمدیوں کو قطع نظر ان کے عقائد کے مسلمانوں کا ہی ایک فرقہ سمجھتے تھے اور جماعت احمدیہ کو دائرہ اسلام سے خارج قرار نہ دیتے تھے۔

۲۔ "اپنی حیات کے آخری تین چار سالوں میں چچا جان نے احمدیت کے خلاف جو محاذ کھڑا کیا اس کی ابتدا مئی ۱۹۳۵ء میں ہوئی۔ بیان کا ماحصل یہ تھا کہ چونکہ احمدی سرکارِ دوعالمؐ کے بعد ختم نبوت کے قائل نہیں اس لیے دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ بیان میں حکومت سے مطالبہ کیا گیا تھا کہ اور کچھ نہیں تو کم از کم اس جماعت کو ایک غیر مسلم اقلیت قرار دیا جائے۔ اس مطالبہ پر سٹیٹس مین میں اس پر تنقید ہوئی اور نہرو نے رسالہ ماڈرن ریویو کلکتہ میں تنقیدی مضامین شائع کیے۔

۳۔ "معلوم ہوتا ہے ان مضامین سے علامہ اور بھی برافروختہ ہوئے نہرو کی تنقید سے انہیں احمدی کانگریسی

سیاسی گٹھ جوڑ کا شبہ ہوا جو بے بنیاد تھا۔ انہوں نے ایڈیٹر سٹیٹس مین کے اداریے کے جواب میں ان کو ایک خط لکھا (۲) اور پنڈت نہرو کے جواب میں بھی ایک مفصل وضاحتی بیان میں اپنے پہلے بیان کا اعادہ کیا (۳) ان سب تحریروں کا لب لباب وہی ہے جو پہلے بیان کیا گیا ہے۔"

۴۔ "احمدیوں کے متعلق ان کے تکفیری بیانات کو مسلمانوں کے سنجیدہ حلقوں میں بھی تعجب سے پڑھا گیا۔ اوّل اس لیے کہ چاچا جان تو ملاؤں کے شغل تکفیر بازی کو ناپسند کرتے تھے، کیونکہ وہ خود بھی اس اوچھے اور کثرت استعمال سے کند شدہ ہتھیار سے گھائل ہو چکے تھے۔ دوسرے اس لیے کہ احمدیوں کے دو ایک عقائد سے اتفاق اور دو ایک سے اختلاف کے باوجود علامہ عمر بھر اپنے قول و فعل سے احمدیوں کو مسلمانوں کا ایک فرقہ تسلیم کرتے تھے اور مئی ۱۹۳۵ء سے قبل انہوں نے کبھی احمدیت کے متعلق ایسے خیالات کا اظہار نہیں کیا تھا اور اس وقت تک بانی سلسلہ احمدیہ اور ان کے دو جانشینوں کے متعلق ان کی رائے عقیدت مندانہ رہی تھی۔"

قادیانیت کے خلاف اقبال کا تاریخی معرکہ

اس کے بعد شیخ صاحب علامہ اقبال کے ۱۹۳۵ء کے قبل کے رویے کو زیر بحث لاتے ہوئے متعدد مثالیں دیتے ہیں جن سے علامہ اقبال کے قادیانی جماعت کے بانی، حکیم نور الدین، بشیر الدین محمود وغیرہم سے ملاقاتوں تعلقات کا ذکر ہے۔ کہ اگر اقبال کو شکایت ہوتی تو وہ ایسا کیوں کرتے۔ اقبال سے بھی اس قسم کا سوال کیا گیا کہ پہلے تو آپ قادیانیت کی کسی نہ کسی پہلو سے تعریف کرتے تھے مگر اب آپ کا رویہ کیوں تبدیل ہو گیا ہے۔ آپ کے خیالات میں تناقص کیوں ہے چنانچہ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر کے حوالے سے اقبال نے جو جواب دیا وہ یوں ہے:

"مجھے افسوس ہے کہ میرے پاس نہ وہ تقریر اصل انگریزی میں محفوظ ہے اور نہ اس کا اردو ترجمہ جو مولانا ظفر علی خان نے کیا تھا۔ جہاں تک مجھے یاد ہے۔ یہ تقریر میں نے ۱۹۱۱ء یا اس سے قبل کی تھی۔ اور مجھے یہ تسلیم کرنے میں کوئی باک نہیں کہ اب سے ربع صدی پیشتر مجھے اس تحریک سے اچھے نتائج کی امید تھی۔ اس تقریر سے بہت پہلے مولوی چراغ علی مرحوم نے جو مسلمانوں میں کافی سر برآوردہ تھے اور انگریزی میں اسلام پر بہت سی کتابوں کے مصنف تھے۔ بانی تحریک کے ساتھ تعاون کیا اور جہاں تک مجھے معلوم ہے کتاب موسومہ "براہین احمدیہ" میں انہوں نے بیش قیمت مدد پہنچائی لیکن کسی مذہبی تحریک کی اصل روح ایک دن میں نمایاں نہیں ہو جاتی۔ اچھی طرح ظاہر ہونے کے لیے برسوں چاہیئے تحریک کے دو گروہوں کے باہمی نزاعات اس امر کے شاہد ہیں کہ خود ان لوگوں کو جو بانی تحریک کے ساتھ ذاتی رابطہ رکھتے تھے معلوم

"تھا تحریک آگے چل کر کس راستہ پر پڑ جائے گی۔ ذاتی طور پر میں اس تحریک سے اس وقت بیزار ہوا تھا۔ جب ایک نئی نبوت ـــــ بانی اسلام کی نبوت سے اعلیٰ تر نبوت کا دعویٰ کیا گیا اور تمام مسلمانوں کو کافر قرار دیا گیا بعد میں یہ بیزاری بغاوت کی حد تک پہنچ گئی۔ جب میں نے تحریک کے ایک رکن کو اپنے کانوں سے آنحضرت ؐ کے متعلق نازیبا کلمات کہتے سنا۔ درخت جڑ سے نہیں پھل سے پہچانا جاتا ہے۔ اگر میرے موجودہ رویے میں کوئی تناقض ہے تو یہ بھی ایک زندہ اور سوچنے والے انسان کا حق ہے کہ وہ اپنی رائے بدل سکے بقول ایمرسن صرف پتھر اپنے آپ کو نہیں جھٹلا سکتے"[4]

یہاں شیخ صاحب سے صرف اس قدر کہنا ہے کہ اقبال نے قادیانیت کے خلاف محاذ کھڑا نہیں کیا بلکہ اپنے سوا تمام مسلمانوں کو کافر قرار دے کر ان کا سوشل بائیکاٹ کر کے اور ان کے نماز و جنازہ میں شرکت سے انکار سے قادیانیت نے تمام مسلمان امت کے خلاف محاذ کھڑا کیا۔ اگر وہ پوری امت مسلمہ کو اپنے عقائد کی رو سے کافر کہہ سکتے ہیں یا تقیہ کر کے کافر نہیں کہتے صرف دل سے سمجھتے ہیں تو جمہور مسلمانوں اور ان کے ایک ممتاز قومی اور سیاسی لیڈر کی طرف سے غیر مسلم اقلیت قرار دینے کے مطالبہ پر کس اخلاقی اصول کے تحت سیخ پا ہوتے ہیں۔ مسلمانوں نے قادیانیوں سے خود کو نہیں کاٹا بلکہ قادیانیوں نے خود کو مسلمانوں سے کاٹ کر خود کو کافر کہلوانے اور غیر مسلم اقلیت بننے کی راہ ہموار کی ہے۔ اس کے باوجود شیخ صاحب تصویر کا یہ رُخ دکھاتے ہیں کہ اقبال نے قادیانی جماعت سے بہتری کی توقعات بھی رکھیں اور بعض مواقع پر ستائش بھی کی مگر اس طرف نہیں آتے کہ جماعت احمدیہ سے اقبال کے وہ اختلاف کیا تھے جنہیں شیخ صاحب خود "سخت اختلاف" کہتے ہیں اور نہ وہ ان اختلافات کا ذکر کرتے ہیں جو ۱۹۰۱ء کے مرزا قادیان کے دعویٰ نبوت کے بعد اقبال کے ہاں پیدا ہوتے ہیں۔ اور جس کا اظہار اقبال نے ۱۹۰۲ء میں انجمن حمایت اسلام کے جلسہ میں اس شعر سے کیا:

اے کہ بعد از نبوت شد بہ ہر مفہوم شرک
بزم را روشن ز نور شمع عرفان کردۂ[5]

پھر ۱۹۱۴ء میں انہوں نے ایک بیان دیا کہ:

"جو شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی ایسے نبی کا قائل ہے جس کا انکار مستلزم کفر ہو وہ خارج از اسلام ہوگا اگر قادیانی جماعت کا بھی یہی عقیدہ ہے تو وہ بھی دائرہ اسلام سے خارج ہے"۔[6]

اس سے صاف مترشح ہے کہ قادیانیوں کو غیر مسلم اور کافر سمجھنے کا اقبال کا رویہ ۱۹۳۵ء میں سامنے نہیں آیا، بلکہ وہ ۱۹۰۲ء اور ۱۹۱۴ء یعنی ایک تواتر کے ساتھ اس مسئلہ کا سنجیدگی سے نوٹس لے رہے تھے۔ اور اس جماعت کے عقاید کو اسلام کے منافی تصور کرتے تھے۔ ۱۹۰۲ء میں ہی جب مرزا قادیان کی بیعت کا پیغام آیا تو انہوں نے مئی ۱۹۰۲ء کے مخزن اور انجمن کے محمد دین فوق کے پنجہ فولاد میں نظم کے شائع کرائی جس میں قادیانی مذہب کے نتائج کا تجزیہ کیا۔

تو جدائی پر جان دیتا ہے

وصل کی راہ سوچتا ہوں میں

بھائیوں میں بگاڑ ہو جس سے

اس عبادت کو کیا کروں میں

مرگِ اغیار پر خوشی ہے تجھے

اور آنسو بہا رہا ہوں میں

اس میں قادیانیت کی طرف سے منافرت، بھائی بھائی میں تفرقہ اور مرزا قادیان کی طرف سے دوسروں کے بیٹے موت کی پیش گوئیوں پر تنقید کی گئی ہے اور ان کے رویہ کو غیر پیغمبرانہ بتایا گیا ہے۔ یہ تو شیخ صاحب کے اس خیال کا جواب ہے کہ وہ ۱۹۳۵ء سے قبل قادیانیوں کو دائرہ اسلام سے خارج نہیں سمجھتے تھے۔

علاوہ ازیں ہم یہ بھی عرض کرنا چاہتے ہیں کہ مرزا غلام احمد قادیانی نے گو ۱۹۰۱ء میں دعویٰ نبوت کر دیا تھا مگر وہ پوری جرأت کے ساتھ کبھی بھی اس پر قائم نہ رہا۔ کبھی خود کو مسیح موعود، کبھی مہدی، کبھی مصلح، کبھی ظلی نبی، کبھی بروزی نبی، یعنی کبھی کچھ اور کبھی کچھ کے دعووں میں الجھا رہا تاکہ وہ ہر موقع پر حسبِ منشا اس کی تاویل کر سکے۔ خود نور الدین نے مرزا قادیان کو کبھی نبی تسلیم نہ کیا بلکہ اسے دعویٰ نبوت سے کسی حد تک باز رکھنے کی کوشش بھی کی۔ خود حکیم نور الدین نے اپنے عہدِ خلافت میں کبھی مرزا قادیان کو نبی نہ کہا اور نہ مانا۔ یہ مرزا غلام احمد قادیانی کا بیٹا بشیر الدین محمود تھا جس نے حکیم نور الدین کی وفات کے بعد خلیفہ بنتے ہی اپنے باپ کی نبوت کو منوانا شروع کر دیا اور یوں مرزا قادیانی، بشیر الدین محمود کے ہاتھوں "پکا نبی" بن گیا ورنہ وہ تو ساری عمر مختلف اور متضاد دعووں کے درمیان ہی گھرا رہا۔ اس کے باوجود ۱۹۰۲ء میں جب علامہ کے کان میں اس جھوٹی نبوت کی بھنک پڑی تو انہوں نے منکرِ ختم النبوت کہہ کر اس کا فوری نوٹس لیا۔ پھر بلاشک ۱۹۱۱ء میں اس اعتراف کے باوجود کہ قادیانیوں نے "ٹھیٹھ اسلامی سیرت کا نمونہ" بننے کی سعی کی ہے محض دعویٰ نبوت کی بنا پر انہیں ۱۹۱۴ء میں اپنے بیان کے ذریعے اسلام سے خارج کہا۔ چنانچہ ۱۹۳۵ء تک قادیانیت جس طرح عمرانی، تہذیبی اور سیاسی قوت بننے کے لیے ہاتھ پیر مار رہی تھی اس کے تلخ نتائج کو محسوس کرکے اقبال نے انہیں غیر مسلم اقلیت قرار دینے کا مطالبہ کر دیا۔

کشمیر اور پنجاب کو قادیانی صوبہ بنانے کی سازش

جہاں تک شیخ صاحب کے دوسرے نکتہ کا تعلق ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی حیات کے آخری سالوں میں قادیانیت کے خلاف محاذ کھڑا کیا۔ وہ یکسر غلط ہے کہ ہم نے ثابت کر دیا ہے کہ ۱۹۰۲ء اور ۱۹۱۴ء میں وہ قادیانیوں کو دائرہ اسلام سے خارج سمجھتے تھے۔ اور ۱۹۰۲ء میں مرزا قادیان کے دعویٰ نبوت کو انہوں نے منکرِ ختم النبوت قرار دیا اور ۱۹۱۴ء میں اپنے

بیان میں واضح کر دیا کہ اگر قادیانی جماعت نبی اکرم کے بعد نبوت کی قائل ہے تو وہ دائرہ اسلام سے خارج ہے، ۱۹۳۵ء میں علامہ نے قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت قرار دینے کا مطالبہ کیوں کیا۔ اس کی وجہ شیخ صاحب سیاسی تصور کرتے ہیں، تو وہ حق بجانب ہیں سن پہلے کہ ۱۹۳۵ء میں صوبائی اسمبلیوں کا انتخاب ہونا تھا اور مرکزی اسمبلی کا انتخاب ان ہی صوبائی اسمبلیوں سے ہونا تھا۔ اب صورت یہ تھی کہ فضل حسین اور ظفر اللہ خان کے گٹھ جوڑ سے یہ خدشہ تھا کہ ان انتخابات کے نتیجے میں درپردہ قادیانی صوبائی اور مرکزی اسمبلیوں میں نہ پہنچ جائیں۔ اور اپنے ناموں سے جمہور مسلمانوں کو دھوکا دے کر کانگریس کے ہاتھ میں مسلمانوں کے مفادات فروخت نہ کر دیں۔ اور قادیانی انگریز اور کانگریس کے ساتھ مل کر علیحدہ وطن کے منصوبے کو سبوتاژ نہ کر دیں۔ یہ خدشہ تھا جس کی بنا پر اقبال چاہتے تھے کہ صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات سے قبل مسلمانوں کی وحدت کے اندر نقب لگانے والی جماعت کو غیر مسلم قرار دے کر بے نقاب کر دیا جائے۔

جہاں تک قادیانیت کی طرف سے ظفر اللہ خاں کو برصغیر کی سیاست میں فیصلہ کن لیڈر بنانے کی سازش اور احراریوں کا معاملہ ہے شیخ اعجاز نے اپنی کتاب میں جس اقبال کی تصویر ہمیں خود دکھائی ہے وہ اتنا کم ظرف نہ ہو سکتا تھا ظفر اللہ خاں کی وائسرائے کی کونسل کی ممبری پر اتنا بڑا فیصلہ کرتا تاہم اصل بات یہی ہے مگر ذرا ایک دوسرے رُخ سے جس طرح قادیانی سرفضل حسین سے اپنے مراسم کے ذریعے ظفر اللہ خاں کو برصغیر کی سیاست میں کاشت کر رہے تھے اور من حیث الجماعت سرفضل حسین سے مسلمانوں کے مفادات کے منافی فیصلے کروا رہے تھے اور ظفر اللہ خاں جیسے استحقاق نہ رکھنے والے شخص کی پشت پناہی کر کے اس کی لیڈری کو معتبر بنا رہے تھے اور اسے جس طرح انہوں نے سرفضل حسین کے ذریعے وائسرائے کی کونسل تک پہنچایا اقبال کے لیے یہ تجربہ بھی بڑا تلخ تھا وہ اس سارے ڈرامے کے عینی شاہد تھے کہ قادیانی پہلے کشمیر کو کشمیر کمیٹی کے ذریعے قادیان نے اور پھر مسلم لیگ کی صدارت کے ذریعے جس کا نوٹس دہلی کے مسلمانوں نے بروقت لیا اور اس میں ناکامی کے بعد قادیانی یونینسٹ پارٹی اور سرفضل حسین کے توسط سے پنجاب کو قادیانی صوبہ بنانے کا جتن کر رہے تھے۔ اقبال اس سے قبل پنجاب کو سکھوں کے پاؤں تلے روندا ہوا دیکھ چکے تھے۔ اب وہ قادیانیوں کے نرغے میں پنجاب کو آتا دیکھ کر قادیانیوں کو غیر مسلم اقلیت قرار دینے کے خواہشمند تھے اسی پس منظر میں انہوں نے یہ ۱۹۳۵ء والا بیان دیا۔ شیخ اعجاز اس پس منظر میں دیکھیں کہ فوری وجہ ظفر اللہ خاں کی ممبری نہیں تھی بلکہ ۱۹۳۵ء میں پنجاب کی سیاسی صورت حال کا یہ تقاضا تھا جو انہوں نے کمال جرأت کے ساتھ پورا کیا۔ جہاں تک احراریوں کے کہنے پر علامہ کے قادیانیوں کے خلاف محاذ آرا ہونے کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ اقبال پنجاب کی سیاست اور قادیانیت کی پیدائش اور ارتقا کے احراریوں سے زیادہ باخبر اور عینی شاہد تھے لہٰذا وہ خود یہ فیصلہ کر سکتے تھے کہ انہیں کب اور کس وقت اس فتنے پر وار کرنا ہے چنانچہ پنجاب اور برصغیر کی سیاست کے نہایت اہم موڑ پر انہوں نے از خود یہ راست اقدام کیا۔ لہٰذا احراریوں کے کہنے پر اقبال کے اس فیصلے کو محمول کرنا صریحاً جھوٹ ہے۔ اقبال اگر کانگریس

سے احراریوں کے تعلق کی مخالفت کرتے ہوئے ان کے دباؤ میں نہ آئے تو قادیانیت کے سلسلے میں وہ دباؤ میں کس طرح آسکتے تھے؟ پھر اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ احراریوں کے کہنے پر انہوں نے ایسا کیا تو کیا بُرا کیا، اگر نیک صاحب فیصلہ تک پہنچنے میں انہیں احراریوں سے مدد یا راہنمائی ملی تو اس میں حرج ہی کیا ہے۔ دیکھنا تو یہ ہے کہ ان کا یہ فیصلہ اپنے تناظر میں درست تھا یا نہیں۔ اگر قادیانیت کو ۱۹۳۵ء میں علامہ کے کہنے پر غیر مسلم قرار دیا جاتا تو یہ فتنہ اسی وقت مر سکتا تھا۔ بہر حال جمہور علما کی قادیانیت کے خلاف جنگ میں اقبال نے جمہور علما اور مسلمانوں کے حق میں وزن ڈال کر مسلمانوں کو توانائی بخشی جس کے نتیجے میں ایک طویل محاذ آرائی کے بعد ۱۹۷۴ء میں آخر قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دلوا کر اہلِ پاکستان نے علمائے اسلام اور اقبال کے خواب کو اسی طرح تکمیل تک پہنچایا جس طرح ایک علیحدہ وطن کے انکے خواب کو تعبیر بخشی تھی۔ حالانکہ افسوس اس وقت ہوتا اگر اقبال قادیانیوں کے بارے میں اس واضح موقف کا اظہار نہ کرتے۔

کچھ خاندانِ اقبال کے بارے میں

شیخ اعجاز احمد نے اپنے دادا دادی اور والد کے قادیانی ہونے پر تو اصرار کیا ہے مگر ڈاکٹر جاوید اقبال اور ڈاکٹر نظیر صوفی کے اس بیان کی تردید نہیں کی کہ خود شیخ اعجاز کی اپنی اولاد بھی جو دو بیٹوں اور دو بیٹیوں پر مشتمل ہے قادیانی نہیں بلکہ خدا کے فضل سے مسلمان ہے۔

"ان کی (شیخ اعجاز احمد) کی اولاد جو دو بیٹوں اور تین بیٹیوں پر مشتمل ہے میں سے کوئی بھی ان کے عقیدے یا مسلک کا حامی نہیں بلکہ ختم نبوت کے مسئلہ پر ان سب کا موقف وہی ہے جو عام مسلمانوں کا موقف ہے۔"

خود اقبال کی رائے بھی شیخ اعجاز کے بارے میں اچھی نہ رہی تھی۔ سر راس مسعود کو لکھتے ہیں:

"شیخ اعجاز احمد میرا بڑا بھتیجا ہے نہایت صالح آدمی ہے مگر افسوس کہ دینی عقائد کی رو سے قادیانی ہے۔ تم کو معلوم ہے کہ آیا ایسا عقیدہ رکھنے والا آدمی مسلمان بچوں کا گارڈین ہو سکتا ہے یا نہیں؟"

اب شیخ صاحب خود علامہ کی نظروں میں اپنے عقاید کے لحاظ سے کس قدر معتبر تھے۔ وہ واضح ہے۔ اسی طرح ان کا اپنے دادا، دادی اور والد پر قادیانیت کا بہتان بھی واضح ہے۔ شیخ عطا محمد اقبال کے بڑے بھائی کچھ عرصہ قادیانیت کے دامِ فریب میں ضرور اسیر رہے مگر علامہ اقبال کی مسلسل صحبت سے بالآخر انہوں نے ان کے بیٹے مختار احمد اور بیٹیوں عنایت بیگم اور وسیمہ بیگم نے بھی احمدیت کو ترک کر کے اسلام قبول کر لیا۔ اس کا ایک ثبوت ان کی قبروں کا مسلمانوں کے قبرستان میں ہونا اور ان کی نمازِ جنازہ کا مسلمانوں کی طرف سے پڑھا جانا ہے۔ شیخ اعجاز احمد نے محض ان کے عقائد کو مشکوک بنانے کے لیے ان کی اپنے احمدی دوستوں کے ساتھ نمازِ جنازہ پڑھی اور غیر قادیانیوں کی نمازِ جنازہ نہ پڑھنے کے قادیانی حکم کا بھی بطلان کیا۔ اس پر پہلی گواہی تو ہم نے جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال کی فراہم کی ہے تو دوسری گواہی شیخ عطا محمد کے داماد ڈاکٹر نظیر صوفی کی دیتے ہیں جن کے شیخ اعجاز احمد سالے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"یہ کہنا کہ علامہ کے خاندان کے کئی افراد نے مرزائیت قبول کر لی تھی سراسر جھوٹ ہے۔ حضرت علامہ کے والد، والدہ، چچا، چچی، بہنیں بھائی اور ان کی اولادیں سب ہی سنی مسلمان تھے اور ہیں سوائے ایک بھتیجے کے جو کہ جج میں ترقی کے لیے چوہدری ظفر اللہ کے زیر اثر چھ بہن بھائیوں میں سے "اکلوتا" قادیانی بن گیا۔"[۲]

اس کی گواہی حکیم عبدالحسن جواہر نے بھی ایک نجی ملاقات میں دی۔ حکیم صاحب اس وقت حیات ہیں۔ شام نگر میں اب بھی مطلب کرتے ہیں اس سے قبل وہ علامہ اقبال کے محلے میں مطب کرتے تھے۔ وہ شیخ اعجاز احمد کے ہمعصر اور بچپن کے ساتھی ہیں۔ انھوں نے راقم کو بتایا کہ شیخ اعجاز چوہدری ظفر اللہ کا پروردہ ہے اور نوکری کے لالچ میں دین سے ہاتھ دھو بیٹھا، ڈاکٹر نظیر صوفی کے مطابق:

"علامہ کے برادر بزرگ ۱۲ دسمبر ۱۹۴۰ء کو فوت ہوئے ان کا جنازہ حسب وصیت سنی مسلمانوں نے اٹھایا۔ یہ وصیت انھوں نے دوران بیماری مجھے کی تھی........ ان کی نماز جنازہ بھی حنفی العقیدہ مولوی سکندر خان مرحوم امام مسجد جہانگیری نے پڑھائی اور وہ حضرت امام صاحب سے ملحقہ قبرستان میں سالوں پہلے خود بنوائی ہوئی پختہ قبر میں دفن کیے گئے۔"[۳]

شیخ اعجاز کی والدہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"علامہ کے اس اکلوتے قادیانی بھتیجے نے حنفی العقیدہ مولوی سکندر خان مرحوم کے پیچھے مسلمانوں کے ساتھ اپنی والدہ کا جنازہ پڑھا۔ وہ اپنے والد مرحوم و مغفور کے جنازہ پر مسلمانوں سے علیحدہ کھڑے ہونے کا تلخ تجربہ کر چکے تھے۔ اس لیے قادیانی مسلک کو دہرانے کی ہمت نہ ہوئی۔"[۴]

یہ دو واضح شہادتیں اس بات کی وضاحت کرتی ہیں کہ اقبال کے والد، ان کے بھائی، ان کی والدہ، ان کی بہنیں حتیٰ کہ شیخ صاحب کے بھائیوں، بہنوں اور اولاد کا بھی قادیانیت سے کوئی رشتہ نہ تھا۔ قادیانیت صرف شیخ اعجاز نے قبول کی اور بقول ان کے وہ اس پر اب بھی قائم ہیں۔ جبکہ خاندان اقبال سے اگر بھی کوئی ہمدردی بھی رکھتا تھا تو اس نے اس سے اپنا دامن چھڑا لیا۔

تاریخ پیدائش کا معاملہ

ایسا ہی نازک معاملہ اقبال کی تاریخ پیدائش کا بھی ہے جو شیخ اعجاز احمد نے دوبارہ اٹھایا ہے اور اس کے لیے دلائل فراہم کیے ہیں کہ ۹ نومبر ۱۸۷۷ء علامہ کی صحیح تاریخ پیدائش ہے۔ اب چونکہ سرکاری طور پر یہ طے پا چکا ہے کہ علامہ کی تاریخ پیدائش ۹ نومبر ۱۸۷۷ء ہے تو اس مسئلے کو بار بار چھیڑنا درست نہیں اور سرکاری اعلان کردہ تاریخ کو ہی

درست سمجھنا صاحب ہے کیونکہ بار بار اس مسئلہ کو اٹھانا قومی مفاد کے منافی ہے۔ جبکہ سچی بات تو یہ ہے کہ خود علامہ اقبال کو بھی اپنی صحیح تاریخ پیدائش معلوم نہ تھی، ورنہ وہ کیمبرج سے اپنے والد کو خط نہ لکھتے ان کی تاریخ پیدائش کے بارے میں ساری باتیں ہی تخمینے ہیں۔ دلائل کے اعتبار سے ڈاکٹر نظیر صوفی کے بیان کو دیکھا جائے تو وہ بھی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ۱۸۷۳ء میں پیدا ہوئے۔ ڈاکٹر صاحب کا یہ کہنا بھی غلط معلوم نہیں ہوتا کہ چند سیاسی مصالح کے تحت ۱۸۷۷ء کی تاریخ مقرر کی گئی اس لیے کہ جب صد سالہ جشن اقبال منانے کا فیصلہ کیا گیا تھا تو اس وقت ۱۹۷۳ء یا تو گزر چکا تھا یا گزر رہا تھا اور صد سالہ جشن اس سال منانا ممکن نہ تھا۔ صوفی نظیر کے دلائل ان کی کتاب حیات و پیام اقبال میں موجود ہیں۔ جنہیں ایک نظر دیکھ لینا بھی کوئی بُری بات نہیں۔ تاہم قومی مصالح کے تحت ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کی تاریخ کو قبول کر لینا اب واحد چارہ کار ہے۔ اس پر مفصل بحث زندہ رود باب ۳ میں تاریخ ولادت کا مسئلہ کے تحت آگئی ہے جس میں جسٹس جاوید اقبال نے تمام ہی تواریخ پیدائش کے تجزیے کے بعد اپنی رائے بھی ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کے پلڑے میں ڈالی ہے اب یہی درست تصور کی جانی چاہیے۔"

اقبال اور تفضیل علیؓ

شیخ اعجاز احمد نے اپنی کتاب کا باب ۲۰ اس عنوان سے لکھا ہے کہ کیا علامہ اقبال تفضیلی عقیدہ رکھتے تھے جس طرح شیخ صاحب نے اقبال کو قادیانیت کے ساتھ باندھنے کی کوشش کی ہے اسی طرح کچھ لوگ انہیں تفضیلی کہہ کر شیعہ بنانے پر بھی تلے رہتے تھے۔ تاہم شکر ہے کہ شیخ اعجاز نے اس تفضیلیت کا جواب خود ہی فراہم کر دیا ہے کہ اقبال اہل بیت سے دلی محبت رکھتے تھے۔ دراصل اقبال حضرت علیؓ کی شخصیت، ان کے علمی فضائل اور حضورؐ سے نسبت کے قائل ضرور تھے مگر حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ پر نہ مرتبے میں اور نہ خلافت میں فضیلت کے قائل تھے۔ کیونکہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں ان کی رائے اس شعر سے ثابت ہوتی ہے:

ہمت او کشت ملت را چو ابر
ثانیِ اسلام و غار و بدر و قبر

اتنے میں وہ رفیق نبوت بھی آگیا
جس سے بنائے عشق و محبت ہے استوار

جس کے بعد یہ واضح ہے کہ وہ خلافت کے مسئلہ پر حضرت ابوبکر صدیق کی فضیلت کے ہی قائل تھے۔ وہ انہیں ثانی اسلام سمجھتے تھے یعنی حضورؐ کے بعد ان کو سب سے افضل مانتے تھے

مظلوم اقبال میں ۱۰۳ خطوط

شیخ اعجاز احمد نے اپنی کتاب مظلوم اقبال میں ۱۰۳ خطوط شائع کیے ہیں جن میں سے بیشتر شائع ہو چکے ہیں۔ انہوں نے اقبال کی ازدواجی زندگی کے بارے میں بعض خطوط کے اہم حصے کاٹ دیتے ہیں۔ اب جب کہ اقبال کی ازدواجی زندگی کوئی سربستہ راز نہیں رہی اور سب جانتے ہیں کہ آفتاب اقبال کے ایما پر اقبال کی پہلی بیوی کتاب لکھی گئی جس میں والدہ آفتاب اور اقبال کے کشیدہ تعلقات کے حوالے سے اقبال کو مورد الزام ٹھہرایا گیا۔ پھر جسٹس جاوید اقبال اور خالد نظیر صوفی اور ڈاکٹر نظیر صوفی کے ان معاملات کو کھول کر بیان کرنے کے بعد کوئی ایسی پوشیدہ بات نہیں رہی جس کا اخفا ضروری تھا۔ شیخ صاحب کو اقبال کے خطوط مکمل طور پر شائع کرنے چاہئیں تھے ان کو خطوط کی قطع برید کا حق نہ تھا کہ اس سے اب یہ کنفیوژن پیدا ہوا ہے کہ آخر وہ کون سی بات تھی جو شیخ صاحب کو چھپانا مطلوب تھی۔ یہ خط مکمل طور پر شائع کر کے حقائق کو اس کے تناظر میں رکھنے سمجھانے کا موقع دینا واجب تھا۔ تاہم شیخ صاحب کے ایسا کرنے سے جو خطوط سامنے آئے ہیں ان میں کچھ پتہ نہیں کہ انہوں نے کیا رہنے دیا اور کیا کاٹ دیا؟ پھر ان سو خطوط کی اگر عکسی نقول بھی شائع کی جاتیں تو زیادہ صائب ہوتا۔ اب ہر قاری کے لیے ان خطوط کی تصدیق کے لیے میوزیم کراچی جانا تو ممکن نہیں عکسی نقول کی مدد سے وہ ان عبارتوں کی تصدیق تو کر سکتا تھا جو شیخ صاحب نے نقل کی ہیں۔ تاہم سوائے چند ایک خطوط کے اکثر نجی اور ذاتی نوعیت کے ہیں جن کا تعلق گھریلو خیر و عافیت سے ہے۔ کچھ خطوط میں شیخ اعجاز کا ذکر ہے۔ کچھ ان کے نام ہیں جن میں ان کی تعلیم ان کی اولاد کے نام رکھنے وغیرہ طرز کی باتیں ہیں۔ کچھ شیخ عطا محمد کے نام ہیں جس میں شیخ اعجاز کے بارے میں اطلاعات ہیں۔ کچھ انگلستان میں گول میز کانفرنس کی یادگار ہیں۔ ایک خط میں ۱۹۱۹ء کے پنجاب میں مارشل لا کا ضمناً تذکرہ ہے کچھ علامہ کے والد کی بیماری اور دیگر گھریلو مصروفیات کا ذکر ہے یوں یہ خط اس لحاظ سے تو اہم ہیں کہ یہ علامہ اقبال کے ہیں اور ان کی خانگی زندگی اور ان کی مصروفیات کا پتہ دیتے ہیں تاہم یہ خط ملک کی سیاسی صورت حال، مسلمانوں کے مستقبل یا کسی دقیق علمی، ادبی، شعری یا فکری مسئلے پر روشنی نہیں ڈالتے۔ ان خطوط کا محور کیونکہ خود شیخ اعجاز کی ذات ہے یہی وجہ ہے کہ انہیں پورے اہتمام کے ساتھ جگہ دی گئی ہے۔ تاہم یہ بات پھر اہم ہے کہ اس کتاب کے توسط سے علامہ کے خطوط اقبال شناسوں کو پڑھنے کو ملے یہی اس کتاب کا اصل سرمایہ ہے جو شیخ اعجاز احمد نے اقبال شناسوں کو دیا ہے۔

حواشی

۱۔ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال   زندہ رود جلد اوّل   شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔   بار اوّل
شجرہ نسب کا آغاز میں چارٹ

۲۔ سلیم احمد   اقبال ایک شاعر   نقش اوّل کتاب گھر لاہور ۱۳۹۸ھ   ص ۱۱۶

۳۔ شیخ اعجاز احمد   مظلوم اقبال   کراچی ۱۹۸۵ء   ص ص ۱۷۷/۱۷۶

۴۔ شیخ اعجاز احمد   مظلوم اقبال   کراچی ۱۹۸۵ء   ص ۱۸۳

۵۔ بشیر احمد ڈار   اقبال اور احمدیت   آئینہ ادب۔ لاہور   ص ص ۵۹،۵۸

۶۔ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال   زندہ رود جلد سوم   شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۸۴ء   ص ۵۷۱

۷۔ محمد رفیق افضل   گفتار اقبال   ص ۴۴

۸۔ غلام رسول مہر (مرتبہ)   سرود رفتہ   ص ۳۰

۹۔ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال   زندہ رود جلد سوم   ص ۵۷۱

۱۰۔ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال   "   ص ۵۷۰

۱۱۔ ڈاکٹر نظیر صوفی   حیات و پیام اقبال   ص ۹۱

۱۲۔ ایضاً   ایضاً   ص ۹۱،۹۰

۱۳۔ ایضاً   ایضاً   ص ۹۰

۱۴۔ شیخ اعجاز احمد   مظلوم اقبال   ص ۱۴۴

۱۵۔ علامہ محمد اقبال   بانگِ درا   شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور   ص ۲۲۴

تبصرہ لکھنے کے دوران مندرجہ ذیل کتب بھی جزوی طور پر زیر مطالعہ رہیں

۱۔ قادیانی مذہب   الیاس برنی   شیخ محمد اشرف تاجر کتب کشمیری بازار لاہور بار ششم

۲۔ قادیانی قول و فعل   الیاس برنی   ۱۳۵۶ھ شیروانی پرنٹنگ پریس علی گڑھ

۳۔ ذکر اقبال   عبدالمجید سالک   بزم اقبال لاہور مئی ۱۹۸۳ء

۴۔ سرگزشت اقبال ڈاکٹر عبدالسلام خورشید اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۷۷ء
۵۔ قادیانیت (مطالعہ وجائزہ) مولانا ابوالحسن ندوی ادارہ نشریات اسلام لاہور ۱۹۶۶ء طبع دوم
۶۔ تحدیث نعمت چودھری ظفراللہ خاں کی خودنوشت سوانح
۷۔ روایاتِ اقبال عبداللہ چغتائی اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۷۷ء
۸۔ فضل حسین ۔ ایک سیاسی بیاگرافی عظیم حسین انگلش
۹۔ براہین احمدیہ جلد اول ۔ غلام احمد قادیانی

هر کجا بینی جهانِ رنگ و بو

زانکه از خاکش بروید آرزو

یا ز نورِ مصطفیٰ ﷺ او را بهاست

یا هنوز اندر تلاشِ مصطفیٰ ﷺ است

(اقبال)

تنویر رقم